شرح عيون الحكمة

الإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق الدكتور الشيخ

أحمد حجازي أحمد السقا

منشورات

مؤسسة الصادق

طهران - خيابان ناصر خسرو

شرح
عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

الجزء الثالث

الالهيات

الفصل الأول

فى

أوصاف الموجود

قال الشيخ : « الموجود (١) قد يوصف بانه واحد او كثير ، وبانه كلى او جزئى ، وبانه بالفعل أو بالقوة . وقد يوصف بانه مساو لشيء ، وقد يوصف بانه متحرك او ساكن . أو غير ذلك . لكنه لا يمكن أن يوصف بانه مساو ، الا اذا صار كما . ولا يمكن ان يوصف بانه متحرك أو انسان ، الا اذا صار جسما طبيعيا . فاذن ما لم يصر رياضيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى اوسط هذه الصفات ، وما لم يصر طبيعيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى احدها . لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدا او كثيرا الى أن يصير رياضيا او طبيعيا . بل لأنه موجود عام ، هو صالح لأن يوصف بوحدة او كثرة ، وما ذكر معها . فاذن الوحدة والكثرة من الأعراض الذاتية للموجود ، الذى يعرض له بما هو موجود . ولولا ذلك لكان الموجود الواحد لن يكون الا رياضيا أو طبيعيا . فاذن للموجود بما هو موجود : اعراض ذاتية »

التفسير : قد ذكرنا فى أول الطبيعيات : أن العلوم ثلاثة : الالهيات ، والرياضيات ، والطبيعيات . فنقول : العوارض العارضة للموجود . تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود ، وتارة من حيث انه موجود مخصوص .

---

(١) عنوان الفصل ليس فى الأصل .

اما (القسم الأول وهو) الأعراض العارضة للموجود من حيث انه موجود : فقد ذكر « الشيخ » منها فى هذا الموضع ثلاثة : كونها واحدة أو كثيرة ، وكونها كلية أو جزئية ، وكونها بالفعل أو بالقوة . **وانا اعدها فى هذا المقام :**

الأول : أن يقال : الموجود اما ان يكون متحيزا ، أو حالا فى المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز . وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث انه موجود . فان الموجود ان كان واجبا فهو فى اول العقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وان كان ممكنا فكذلك . وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا : مستعد لأن ينقسم الى هذه الأقسام الثلاثة .

الثانى : أن يقال : الموجود اما أن يكون علة فقط ، أو معلولا فقط ، أو علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين ، أو لا علة ولا معلولا البتة . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر — وهو واجب الوجود — أو متأثر لا يؤثر — وهو الهيولى — أو مؤثرا ومتأثرا — وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم انها مؤثرة فى تدبير الأجسام — أو لا مؤثرا ولا متأثرا .

وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون فاعلا فقط ، أو منفعلا ، أو فاعلا ومنفعلا معا ، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة . وبعبارة أخرى : اما أن يعطى ولا يقبل ، أو يقبل ولا يعطى ، أو يعطى ويقبل ، أو لا يعطى ولا يقبل . ومثل هذا التقسيم مذكور فى أعضاء الانسان وغيره .

الثالث : أن يقال : الموجود اما أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته — وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية — واما أن يكون بالقوة من كل الجهات . وذلك محال . والا لكان بالقوة فى كونه بالقوة . وهلم جرا . وذلك محال . واما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوة من سائر الوجوه .

الرابع : أن يقال : الموجود اما أن يكون كاملا أو مكتفيا أو ناقصا . فالكامل هو الذى حصل له ما يمكن حصوله ، والمكتفى هو الذى ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات ، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات . وقد يقال : الموجود اما أن يكون تاما أو فوق التام أو ناقصا أو مكتفيا . وقد يقال : الموجود اما أن يكون شريفا أو خسيسا .

الخامس : الموجود اما أن يكون واحدا أو كثيرا ، أو يدخل فى الواحد « الهوهو » والمساواة والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة . وفى الكثير مقابلاتها .

السادس : الوجود اما أن يكون كليا او جزئيا .

السابع : ان الموجود اما أن لا يكون له أول وآخر ، أو يكون له أول وآخر ، أو لا يكون له أول ويكون له آخر . والعلماء قالوا : هذا محال . لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، أو لا يكون له آخر ويكون له أول .

الثامن : الموجود اما أن يكون بسيطا او مركبا . وتمام هذا التقسيم ان يقال : الموجود اما أن لا يكون متركبا عن شىء ولا يتركب عنه شىء وهو الفرد المجرد . واما ان يكون متركبا عن شىء ويكون غيره مركبا عنه . واما أن لا يكون متركبا عن شىء ويكون غيره متركبا عنه . واما أن يكون هو متركبا عن شىء ولا يتركب غيره عنه .

وقد يقال : المركب اما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو فى الثانية أو فى الثالثة . وهلم جرا .

التاسع : الموجود اما أن يكون واجبا او ممكنا . وبطريق آخر : اما أن يكون غنيا أو محتاجا . وبطريق آخر : وهو أن الموجود اما ان يكون حقا أو باطلا .

العاشر : الوجود اما أن يكون قديما او محدثا . ويدخل فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات .

الحادى عشر : الموجود اما أن يكون قار الذات ، أو منقضى الذات .

وقد يقال : الموجود اما ان يكون باقيا فى الذات او فى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات وفى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات باقيا فى بعض هذه الأقسام ومتغيرا فى بعضها .

الثانى عشر : الوجود اما أن يكون متناهيا أن غير متناه . ونذكر هنا : أن التناهى قد يقال على طريق السلب ، وقد يقال على طريق العدول . وأيضا : فغير المتناهى اما ان يكون فى ذاته أو فى تأثيراته .

الثالث عشر : الموجود اما أن يكون موصوفا أو صفة ، أو لا موصوفا ولا صفة .

الرابع عشر : الموجود اما ان يكون مكانا أو زمانا ، واما الا يكون كذلك . لكنه يكون اما مكانيا او زمانيا ، واما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا . وهذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

الخامس عشر : الموجود اما أن يكون صعب الادراك ، أو سهل الادراك . **والذى يكون صعب الادراك** . اما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره — كما لا تقوى على ادراك الشمس أعين الخفافيش . ومن هذا الباب عجزا لعقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه — واما أن يكون كذلك لغاية خفائه — كما فى الموجودات الضعيفة التى تكون من باب النسب والاضافات .

والذى يكون سهل الادراك . فـ (هو) ما يكون (٢) متوسطا فى القوة والضعف ، كالكميات والكيفيات .

---

(٢) فيما يكون : ص

السادس عشر : الموجود اما أن يكـون موجود النظير — ومثاله ظاهر — أو عديم النظير . وهذا القسـم واجب الاعتراف به . والا لزم الدور . وعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبهه شيء . وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد ، والقول بالحسن والقبح العقليين .

السابع عشر : الموجود اما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية ، أو لا تكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه — وهو الذوات — او محتاجا اليه — وهو الصفات — **واما الذى لا تكون حقيقته مستقلة** بالمعلومية . فذلك هو النسب والاضافات .

الثامن عشر : الموجود اما أن يكون موجودا فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى اللفظ أو فى الكتابة . ثم يقال : الموجود فى الأذهان . هو أيضـا موجود فى الأعيان ، لان الموجود الذهنى صورة جزئية ادراكية موجـودة فى نفس شخصية معينة . فيكون الموجود فى الذهن ، موجودا فى العين . فما الوجه الذى يمتاز به الموجـود الذهنى عن الموجـود العينى ؟ وأما الموجود فى اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول . ومعناه : الألفاظ الدالة ، والكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح .

التاسع عشر : الموجود اما أن يكون موجودا بوجود هو غيره ، أو موجودا لوجود هو نفسه . والأول حاصل . كقولنا : الواد موجود ، والمثلث موجود . والثانى حاصل . والا لزم التسلسل . والموجود الذى يكون موجودا بوجود هو نفسه : هو (٣) الوجود .

العشرون : الموجود اما أن يكون جوهرا أو عرضا . وقد ذكرنا هذا التقسيم فى فصل (٤) « قاطيغورياس » وذكرنا : أن ايراد هذا الفصـل فى المنطق أجنبى (عنه) فالموضوع (٥) اللائق به (هو) العلم الالهى .

---

(٣) وهو الوجود : ص
(٤) باب : ص
(٥) وانما الموضع : ص

فهذا مجموع الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود .

(واما) القسم الثانى (وهو) الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود مخصوص فهو كقولنا : الموجود مساو ومفاوت . وهذا العارض انما يعرض للموجود ، اذا كان ذلك الموجود كما . فنقول : هذا الموجود متحرك وساكن . فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان جسما طبيعيا . وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة . فقد سبق تقريره فى أول الطبيعيات .

***

قال الشيخ : « والفلسفة الأولى موضوعها : الموجود بما هو موجود . ومطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود . مثل الوحدة والكثرة والعلية . وغير ذلك »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى
فى
بيان ان موضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث هو موجود وفيه مذهبان آخران :

أحدهما : أن موضوعه : هو الاله ـ سبحانه ـ والمراد : معرفة صفاته وأفعاله .

والثانى : ان موضوعه : هو العلل الأربع .

فنقول : اما القول الأول فباطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان وجود الاله ، مطلوب بالدليل ، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم ، واذا كان ذلك من مطالب هذا العلم ، امتنع أن يكون موضوعا لهذا العلم .

---

(٦) فان هذا : ص

الثانى : ان هــذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل والعلة والمعلول والوحدة والكثرة . وهذه الأحوال لا تعرض لذات الاله ــ سبحانه ــ من حيث انه هو ، بل من حيث انه موجود .

والقول الثانى ايضا باطل . لعين هذين الوجهين :

فالاول : ان اثبات السبب من حيث انه سبب ، محتاج الى البرهان ، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم . وما كان مطلبا من مطالب العلم ، لا يكون موضوعا له .

والثانى : ان هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب ، بما هى أسباب . مثل الكلى والجزئى والوجوب والامكان ، والواحد والكثير .

واذا عرفت فساد هذين القولين ، فنقول : موضوع هذا العلم : الموجود بما هو موجود . ويدل عليه : (٧) ان هذه الأحوال التى عددناها (هى) مطالب فى هذا العلم ، فيجب ان يكون موضوع هذا العلم : هو الأمر الذى تعرض له هذه الاحوال من حيث هو هو . ولما كان ذلك الأمر ليس الا الموجود ، علمنا أن موضوع هذا العلم : هو الموجود من حيث انه موجود .

المسالة الثانية
فى
(تقسيمات الموجود)

اعلم : ان التقسيمات التى ذكرناها للموجود ، منها ما هو له كالأنواع . وهى : كالجوهر والكم والكيف . فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشيــاء اخر . فأما الانقسام الى الواحد والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة . والأمر فيه ظاهر .

***

---

(٧) ويدل عليه أمران : الأول ان هذه ... الخ ص

قال الشيخ : « الوجود قد يكون موجودا على انه جاعل شيئا من الأشياء بالفعل — أمرا من الأمور بوجوده فى ذلك الشىء — مثل البياض فى الثوب ، ومثل طبيعة النار فى النار . وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى (٨) بأنها ملاقية له بالأسر ، ومتقررة فيه .

لا كالوتد فى الحائط ، اذ له انفراد ذات منفردة متبرئة عنه . ومنه ما لا يكون كذلك »

التفسير : الموجود اما أن يكون حالا فى غيره . كقولنا : البياض فى الجسم . أو لا يكون .

ويجب علينا **تفسير الحلول فنقول** : ان كون الشىء فى الشىء قد يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية فى الأخرى ، وبحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الأخرى ، تحقيقا أو تقديرا . مثل البياض فى الثوب ، ومثل : طبيعة النار فى النار . فان ذات البياض سارية فى ذات الجسم ، بحيث تكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض . وبالعكس . وقد لا تكون كذلك ، بل تكون ذات كل واحد منهما مباينة لذات الأخرى فى الاشارة ، ككون (١٠) الوتد فى الحائط وككون الماء فى الكوز .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : معنى الحلول لا يحصل الا فى القسم الأول . وذلك لأن الشيئين اللذين وصفتهما ماذكرناه . فاما أن يكون أحدهما متبوعا فى الوجود ، ويكون الآخر تابعا له . واما أن لا يكون كذلك ، بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر . فان كان الأول فالتابع هو الصفة والعرض والحال ، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل . وان كان الثانى فهو كالحال فى الذاتين ، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه . ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان بالكلية . هذا . وان كان أمر ممتنع الوجود ، لكنه حاصل بسبب القسمة العقلية ، فلابد من تلخيص مفهومه .

---

(٨) أخرى وملاقية له : ص . والتصحيح من : ع

(٩) متبرىء : ص

(١٠) لكون : ص

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول : كون كل واحد منهما بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا ، فما الفائدة فى قولكم : تحقيقا او تقديرا ؟ قلنا : الاشـــارة الى احدهما اما أن تكون عين الاشارة الى الآخر ، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب الحسن . وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون . فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون أيضا كذلك . فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشاره الى اللون . أما الذى لا يكون كذلك — أعنى : أن لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس — فان الذى ذكرناه لايجرى فيه ، الا بحسب التقدير . وتقريره : أن الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس . اما أن يكون لأجل أن أحدهما ليس كذلك ، أو لأجل أنه ليس ولا واحد منهما كذلك . اما القسم الأول : فهو على وجهين : لأنه اما أن يكون المحل مشـــارا اليه ، والحـــال لا يكون كذلك . واما أن يكون الحال مشارا اليه ، والمحل لا يكون كذلك .

اما القســـم الأول . فهو حاصـــل فى الوجود . فان الجسم موجود مشارا اليه بحسب الحس . والصوت القائم به لا يمكن ان يشار اليه بحسب الحس . فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس ، لكانت الاشـــارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به .

وأمـــا الثـــانى : وهـــو ان يكـــون الحـــال مشـــارا اليه فهذا عندى ممتنع ، الا أن الفلاســـفة يثبتون ذلك ، لأن عندهم الحجمية والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات ، ثم انه حال فى الهيولى ، مع أن الهيولى ليس لها فى ذاتها وضع ، ولا اليها اشارة . وبرهان بطلانه : انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى .

وأما القسم الثانى — وهو الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اشارة ، مع انه يكون أحدهما حالا فى الآخر — فهذا كما تقوله فى النفس

الناطقة . فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم . فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك . ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك : هو أن تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا ، لو امكنت الاشارة اليها ، لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر . وكذلك اذا قلنا : ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات . فالمراد (من) ذلك (ما) قلناه (١١)

فان قالوا : لما كان معنى الحلول بتسميه (١٢) حاصلا فى هذه الصورة ، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة ، كان (١٣) الحلول لا محالة امرا مغايرا لوحدة الاشارة . **فنقول** : لاشك أن مسمى الحلول أمر مغاير لوحدة الاشارة ، الا أنه لا يمكننا أن نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق .

فقد ظهر بهذا التفصيل : مرادنا من قولنا : الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا .

واعلم : أن من الناس من فسر الحول بتفسير آخر . فقال : ثبت أن المتحيز حاصل فى الحيز المعين . ولاشك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون ايضا حالا فى ذلك الحيز . فانا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم ، والبياض القائم بذلك الجسم . ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذى حصل الجسم فيه ، وان ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذى حصلفيه ذلك الجسم . فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين ، الا أن الجسم اصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع . فلهذا المعنى نقول : كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ، ولما صار الحلول مفسرا بهذا ، ثبت : أن كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز ، فانه يمتنع كونه موصوفا بشىء من الصفات .

---

(١١) قلنا : ص
(١٢) بقسماء : ص
(١٣) وكان : ص

ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا .

أما الطرد فهو انهم قالوا : لا شك أن نفس الانسان موصوفة بالعلوم والأخلاق ، وقد ثبت أن كل ما كان محلا لغيره ، كان جسما مختصا بالحيز . فالنفس جسم . وايضا : اذا ثبت أنه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ، ينتج : أنه سبحانه كذلك .

وأما العكس فهو أن نفاة الصفات قالوا : ثبت أن ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز . وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ، ينتج : أنه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات . فهذا تقرير هذا الكلام .

واعلم : أن تفسير الحلول بما ذكروه باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم . فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه ، لكان معناه : أن حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز ، تبعا لحصول محله فيه . وذلك محال ، لأنه يوجب التسلسل .

الثاني : ان بديهة العقول حاكمة بأن الثلاثة فرد ، والأربعة زوج وبديهة العقل حاكمة بأن كون الثلاثة ثلاثة ، وكون الأربعة اربعة . ليس له وضع وحيز ، حتى نقيس (١٤) كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك .

الثالث : ان ذات الاله موصوف بالصفات (١٥) الاضافية بالاتفاق . وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم .

الرابع : ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات . مثل وصف الانسان بالأبوة والبنوة . ولا يقال : معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات ، هو أن الاضافة حاصلة في هذا الحيز ، تبعا لحصول محلها فيه . فثبت : أن هذا التفسير الذى ذكروه باطل .

***

---

(١٤) نفس : ص

(١٥) بصفات : ص

قال الشيخ : « والذى يكون هـكذا . منه : ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها (لو بما يقومها) (١٦) وهذا يسمى عرضاً . ومنه ما مقارنته لذات اخرى ، مقارنة مقوم بالفعل . ويقال له : صورة . ويقال للمقارنين كليهما : محل . والأول (١٧) منهما موضوع ، والثانى هيولى ومادة . وكل ما ليس فى موضوع — سواء كان فى هيولى ومادة او لم يكن فى هيولى ومادة — يقال له : جوهر » (١٨)

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تعريف الجوهر والعرض . فنقول : لما ذكر فى الفصل الأول أن الشىء الذى يكون فى غيره قد يكون شائعا فيه كالبياض فى الجسم ، وقد لا يكون كذلك كالوتد فى الحائط . والذى يكون من القسم الأول يكون على قسمين ، وذلك لأنه اما أن يكون الحال مقوما للمحل ، أو لا يكون . فان كان الحال مقوما للمحل سمى الحال صورة والمحل هيولى او مادة . وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمى الحال عرضا والمحل موضوعا .

ابقى (١٩) هنا ابحاث :

الأول : انه بقى فى التقسيم قسم ثالث . وهو أن يكون الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به . مثل : ما اذا فرضنا موجودا مستقلا بنفسه حل فى جوهر آخر مستقل بنفسه . فهذا . وان كان لا مثال له من الموجودات ، الا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث .

البحث الثانى : ان قولنا : الحال اما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون (هو) بناء على تلخيص معنى المقوم . واعلم : أن الشىء اذا احتاج فى وجوده الى غيره ، سمى المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما . واذا عرفت هذا ظهر أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا فى وجوده الى الحال .

---

(١٦) ولا يقومها : ص . والتصحيح من : ع

(١٧) وللأول — ولثانى : ع (١٨) فيقال : ص

(١٩) بقى : ص

ومن الناس من قال : ان هذا محال فى العقل . لأن الحال يحتاج فى وجوده الى وجود محله ، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال ، لزم الدور . وهو محال . وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل (٢٠) « قاطيغورياس » وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه ، فلا فائدة فى الاعادة .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : المحل جنس تحته نوعـان : الموضوع والهيولى . والحال جنس تحته نوعان : العرض والصورة . وقد عرفت : أنه اذا كان الشىء اعم من غيره ، كان عدم ذلك الأعم اخص من عدم ذلك الأخص . ولما (٢١) كان الحيوان اعم من الانسان ، كان اللاحيوان أخص من اللانسان . فان (٢٢) كل ما صدق عليه انه لا حيوان صدق عليه انه لا انسان ، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه انه لاحيوان ، ولما كان الموضوع أخص من المحل ، كان اللاموضوع أعم من اللامحل . فعلى هذا القول : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وهذا يكون اعم من قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى محل . لأن الصورة حالة فى الهيولى ، وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود ، لا فى موضوع . وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود لا فى محل .

اذا عرفت هذا ، ظهر عندك معنى قول الحكماء : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، والعرض هو الموجود فى موضوع .

فان قال قائل : قولكم : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل . ويدل عليه وجهان .

الأول ان هذا فاسد طردا وعكسا .

أما الطرد : فلأنه — تعالى — موجود لا فى موضوع . مع انه ليس بجوهر ، اذ لو صدق عليه — سبحانه — أنه جوهر ، مع أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس . وكل ماكان

---

(٢٠) كتاب : ص
(٢١) فلما : ص
(٢٢) فان كان كلما صدق : ص

داخلا تحت الجنس ، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل . وكل مركب فانه ممكنا ، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وانه محال .

واما العكس . فلأن الجواهر الكلية جواهر ، مع انها صورة موجودة فى الأذهان ، وتلك (٢٣) الأذهان موضوعات لها . وهى حالة فى تلك الاذهان حلول العرض فى المحل .

الثانى : كون الشىء موجودا (هو) وصف خارج عن الماهية . بدليل : انه يمكن تعقل الماهية مع الشك فى وجودها . ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهية او جزءا منها ، لامتنع ذلك . واما كونه لا فى موضوع ، فهو قيد سلبى ، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية .

اذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كونه موجودا لا فى موضوع ، أمر خارج عن الماهية . ثم المشهور عند الحكماء : أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس . والمقول على غيره قول الجنس ، يكون داخلا فى الماهية . فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية ، داخلا فى الماهية . وذلك محال . وايضا : الموجود لما كان خارجا عن الماهية ، لم يكن جنسا . ولا فى موضوع (وايضا) لما كان مفهوما عدميا ، لم يكن فصلا (ولما كان كذلك) مقوليا موجودا لا فى موضوع ، ليس مركبا من الجنس والفصل ، فوجب أن لا يكون حدا للجوهر .

والجواب عن السؤالين : مبنى على حرف واحد : وهو انه ليس المراد من قولنا : الموجود لا فى موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل ، بشرط أن يكون لا فى موضوع . بل المراد : أنه ماهية ، متى وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع .

اذا عرفت هذا فنقول : أما البارى تعالى فانه لا يلزم أن يكون جوهرا ، لأن وجوده عين حقيقته ، وقد شرطنا فى كونه جوهرا : أن يكون وجوده مغايرا لحقيقته . واما الجواهر الكلية فقد اجابوا عنه : بانا شرطنا فى الجوهر ان يكون ماهية اذا وجدت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع .

---

(٢٣) فتلك : ص

وهذه الصور الذهنية الكلية ـ وان كانت فى الحال موجودة فى موضوع ـ الا انه يصدق عليها : انها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع .

ولقائل أن يقول : ان تلك الصور يمتنع وجودها بأعيانها فى الأعيان . فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال . وما لأجله يصير جواهر يمتنع عليها ، فوجب الحكم بأنها اعراض . وايضا : فبتقدير أن يصدق عليها : انه يمكن حصولها فى الأعيان ، الا أنا نقول : انه يصدق عليها : انها لو حصلت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ويصدق عليها أنها فى الحـال فى موضوع ، فيلزم أن يكون جوهرا ، عرضا معا . وذلك محال .

وأما السؤال الثانى : فقد أجابوا عنه أيضا بناء على ذلك الأصل . وهو أنا بينا : انه ما كان جوهرا ، لأنه موجود لا فى موضوع ، بل انما كان جوهرا لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضـــوع ، ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات . فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : ان هذا ليس حدا له . فنقول : الجوهر هو الجنس الأعلى ، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر ، والا لما كان جنسا اعلى . فاذا لم يكن له جنس ، لم يكن له فصل ، فيمتنع أن يكون له حد ، وانما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم .

***

قال الشيخ : « الجواهر أربعة . مع أنه ليس فى موضوع ليس فى مادة وجوهر هو فى مادة . والقسم الأول ثلاثة اقسام : فانه اما ان يكون هذا الجوهر مادة . او ذا مادة . أو لا مادة ولا ذا مادة . والذى هو ذو مادة وليس فيها : هو أن يكون منها . وكل شىء من المادة وليس بمادة ، فيحتاج الى زيادة على المادة ـ وهى الصورة ـ فهذا الجوهر هو المركب . فالجواهر اربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة فى مادة ومركب من مادة وصورة »

التفسـير : المقصود من هذا الفصـل تقسيم الجوهر الى انواعه الأربعة . وتقريره أن يقال : بينا ماهية المادة وحقيقتها ، وبينا ان الصورة

الموجودة فى المادة تكون جوهرا . فنقول : الجوهر اما أن يكون فى مادة ، أو يكون نفس المادة ، أو يكون متركبا من المادة والصورة ، أو يكون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : أن لا يكون فى مادة ، ولا مادة ، ولا متركبا عن المادة والصورة —

اما الجوهر الذى يكون فى المادة فهو الصورة . واما المادة فقد عرفتها . واما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم . وأما الذى لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهى الجواهر المجردة . ومن الناس من يقول : هذا الجوهر ان افتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية ، فهو النفس . وان لم يفتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية فهو العقل . فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم .

واعلم : أن هذا التقسيم لا يتم الا باثبات أمور :

أحدها : اثبات ان الحال قد يكون مقوما لمحله . فاذا بطل ذلك ، لم يمكن اثبات الجواهر الصورية .

وثانيها : **اثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة** . والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب .

وثالثها : اثبات ان كل مركب عن مادة وصورة فهو جسم . وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة . لأن قولنا : كل جسم فهو مركب من المادة والصورة ، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم . لما عرفت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، بل لنا ان نثبت ذلك على مقتضى أصول الحكماء . وذلك لأن الجوهر عندهم : مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه ، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد ، فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس ، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل .

والجنس والفصل اذا أخذا بشرط التجريد ، كانا مادة وصورة . وهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة . فثبت بهذا : أنه ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة ، فهو جسم .

الفصل الثانى

فى

أحكام الهيولى والصورة

اعلم : أن هذا الفصل يشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات ان الجسم مركب من الهيولى والصورة

قال الشيخ : « الاتصال الجسمى موجود فى مادة ، وذلك لأنـــه يقبل الانفصال . وقبول الانفصال فيه اما أن يكون للاتصال . لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذى هو ضده ، لأنه يستحيل أن يكون فى ضد قوة قبول ضد . لأن ما يقبل شيئا يقبله وهو موجود . ومن المحال ان يكون شىء غير موجود يقبل شيئا موجودا . والضد يعدم عند وجود ضده . والمقابل عند وجود المقابل . فقوة قبول الاتصال هى فى شىء قابل للانفصال . والاتصال غير والاتصال . فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة »

التفسير : اعلم أنه يجب أولا تلخيص محل النزاع . فنقول : لا شك أن فى الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا فى الجهة . وهذا الشىء اما أن يكون قائما بنفسه ، واما أن يكون حالا فى محل .

اما الأول : فهو المراد من قولنا : ان الجسم غير مركب من المادة والصورة .

وأما الثانى : فهو مذهب « الشيخ » ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة ، فانهم زعموا : أن هذا الشىء الممتد فى الجهات الحاصل فى الحيز هـو الحجمية . ومحل هذه الحجمية هو الهيولى . ومجموعهما : هو الجسم . فهذا تلخيص محل النزاع .

واعلم : أن حجة «الشيخ» فى هذه المسألة مبنية على نفى الجوهر الفرد وعلى (١) أن الجسم المتصل شىء واحد فى نفسه ، كما أنه عند الحس واحد . واذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التى ذكرها . وتقرير الكلام : أن نقول : ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شىء واحد . وذلك هو المراد من كونه متصلا . ولا شك أيضا فى انه قابل للانفصال . فيقول قائل : هذا الانفصـــال اما أن يكون هو الاتصال أو غيره . والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع ان يكون القابل للانفصال هو الاتصال . فلابد من الاعتراف بوجـــود شىء ســـوى الاتصـال ، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارىء وكذلك الاتصال الزائل . وحينئذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال ومن شىء آخر يقبل ذلك الاتصال . وذلك هو المطلوب .

ولقائل ان يقول : هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل فى نفسه ، وهو بناء على نفى الجوهر الفرد . والكلام فيه قد تقدم . ثم ان سلمنا ذلك . لكنا نقول : ولم لا يجوز أن يقال : الجسم قبل الانفصال كان موصـــوفا بالوحدة ، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فالزائل هـــو الوحدة والطارىء هو التعدد . وهما عرضان متعاقبان على الجسم . وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا فى ذاته من قابل ومقبول . والذى يؤكد هذا السؤال : ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ، ما بطل اتصـــاله . لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان ، انما الزائل هو الوحدة فقط . وذلك تقدير ما قلناه .

---

(١) على : ص

واعلم : انه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة . وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاثه طرق : (٢)

(الطريق) الأول : أن يقال : تقرير هذه الحجة : هو أن الجسمية يصح عليها ان تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد العدم . وكل ما كان كذلك فلابد له من مادة .

أما بيان المقدمة الأولى : فالدليل عليه : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا فى نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان . فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة . اما أن يقال : انهما كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك . والأول باطل . لأن هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة ، لكان كل ذلك الجسم مركبا منهما ، وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا . لكنا فرضناه واحدا . هذا خلف . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم ، بل هما حدثتا الآن . فهذا يقتضى ان يقال : ان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل القسمة ، قد بطلت . والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم ، قد وجدتا وحدثتا . فثبت : أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال .

واما بيان المقدمة الثانية — وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة — فالدليل عليه : أن كل محدث فانه مسبوق بالامكان . وذلك لأن الامكان لابد له من محل موجود . وذلك المحل هو هيولى . وتقرير هذه المقدمة : مشهور فى كتب الحكمة .

وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل « الشيخ »

ولقائل ان يقول :

المقدمة الأولى باطلة . وذلك : لأن هذا يقتضى أن يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية الأولى ، وايجادا للجسميتين

---

(٢) ثلاثة أوجه : ص

الحادثتين . وذلك يوجب أن من غمس اصبعه فى البحر ، فقد اعدم البحر الأول ، واحدث بحرا جديدا . وذلك لا يقوله عاقل .

فان قالوا : انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية فى الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما .
قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الجسم حين كان واحدا ، فقد كانت هيولاه واحدة . واذ انقسم ذلك الجسم ، فقد انقسمت هيولاه أيضا . فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا . فيلزم أن يكون التقسيم إعداما مطلقا . ويسقط هذا العذر .

الثانى : أن الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة ، والصورة المعينة . فاذا بطلت تلك الصورة المعينة ، فقد بطل أحد الجزءين من ماهية ذلك الجسم . وبطلان احد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب . وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له . وذلك لا يقوله عاقل .

فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور .

واما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال ، فله مادة . فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه فى كثير من كتبنا . فلا نعيده هنا .

والطريق الثانى فى تقرير دليل « الشيخ » : أن يقال : الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة . وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة ، أثران متغايران . والشىء الواحد لا يمكن أن يكون مصدرا لأثرين متغايرين ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فلابد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين : أحدهما : له عند الفعل . والآخر : له عند القوة . والأول الصورة . والثانى الهيولى . وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته فى نصرة دليل « الشيخ » وهو أيضا ضعيف جدا . لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد بينا ضعف كلامهم فى تقرير هذه المقدمة .

ثم نقول : هذا أيضا وارد عليكم من وجهين :

الأول : أن الهيولى اما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك . فان لم تكن لها فى نفسها وجود ، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم ، لأن المعدوم لا يكون جزءا من الموجود . وان كان لها فى نفسها وجود ، فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور والأعراض . وحينئذ يرجع الكلام الذى ذكرتموه . ويلزم افتقار الهيولى الى هيولى أخرى ، لا الى نهاية . وهو باطل .

الثاني : ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع والحيز ، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز ، بل الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هى هى . فتكون الجسمية من حيث انها هى ، جسمية بالفعل ، ومن حيث انها هى ، قابلة للحصول فى الحيز والشكل بالقوة . فهذه الجسمية شىء واحد مع أنها بالفعل فى وجود نفسها ، وبالقوة فى سائر الصفات . فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه كذلك ؟

والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة : أن يقال : قد ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شىء واحد ، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية ، بمعنى انه لاينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام ، وثبت أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التى لا نهاية لها الى الفعل . وهذا يقتضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد ، الا ويكون بعد ذلك قابلا لهذا الانقسام . ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات . فثبت : أن الجسم يمتنع انتهاؤه فى قبول القسمة الى حد ، الا ويكون الانفصال باقيا . وهذا يقتضى أن يقال : ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال . فثبت : أن كونه جسما مستلزم للاتصال ، وثبت أيضا : ان كل جسم فانه قابل للانفصال . ولا شك ان الاتصال والانفصال أمران متباينان متغايران ، والشىء الواحد لا يكون مستلزما للشىء وقابلا لنقيضه . فاذن لابد وان يكون الجسم مركبا من شيئين : أحدهما : الجسمية التى هى

مستلزمة للاتصال . والآخر : الهيولى التى هى قابلة للانفصال ، فثبت : أنه لابد وأن يكون الجسم مركبا من جزءين أحدهما حال فى الآخر .

واعلم : ان هذا الطريق ضعيف ايضا . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث انه جسم يقتضى كونه متصلا ، لولا القاسر ، فاذا أورد القاسر ، صار قابلا للانفصال . ولا يبعد من الشىء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين . الا ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط ان يحصل حاملها فى المكان الطبيعى ، والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلا فى المكان القريب . فكذا هنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال . أما اذا وصل اليه ما أوجب قطعه وقسمته ، فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع .

الثانى : ان مدار كلامهم على أن الشىء الواحد لا يكون مستلزما للشىء مع كونه قابلا لمعانده . وهو أيضا وارد عليهم . لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمة للجسمية . وعندهم أن الجسمية مستلزمة للاتصال . ومستلزم المستلزم مستلزم . فالهيولى مستلزمة للاتصال ، مع أنها قابلة للانفصال . فكان الشىء الواحد مستلزما للشىء وقابلا لمناقضة أصلهم .

الثالث : انهم يقولون : الجسمية مستلزمة للاتصال . والهيولى قابلة للانفصال . وهذا على قانون قولهم محال . لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما حيز فارغ . وهذا المعنى انما يعقل حصوله فى الشىء الذى يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع كونها قابلة للانفصال . فان التزموا أن الهيولى لها فى حد ذاتها المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة ، فحينئذ نقول لهم : لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا . فاذا كان هذا (هو) الهيولى ، فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها .

الرابع : انكم قلتم : الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبالانفصال شيئا واحدا . ولما

كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية ، وجب أن يكون للموصوف بالانفصال هو الجسمية . ولذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحينئذ يسقط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

فهذا جملة ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة . وقد ظهر انها باطلة على جميع الوجوه .

ونقول : الذى يدل على ان الجسم يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجسم لو كان فى ماهيته مركبا من جزءين ، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود ، باعتبارهما (٣) يمتاز عن الآخر . اذا عرفت هذا فنقول : اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما ، واما أن يكون أحدهما حجما دون الثانى ، واما أن لا يكون واحد منهما حجما . والكل باطل ، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة . **اما (القسم الأول وهو) انه يمتنع أن يكون كل واحد منهما فى نفسه حجما وممتدا فى الحيز والجهة** . فلأنهما لما كانا متداخلين ، لزم كون البعدين داخلا فى الثانى . وذلك عندهم محال . **وأيضـــا** : فيكون احدهما محـــلا للآخر . فيكون ذلك الذى هو المحل جوهرا قائما بنفسه ، فتكون الحجمية جوهرا قائما بنفسه . وهو المطلوب . **واما القسم الثانى** ، وهو أن يكون أحدهما حجما دون الثانى . فان قلنا : ان ما هو حجم فى ذاته هو المحل ، وما ليس بحجم فى ذاته هو الحال ، فهذا مســـلم . لأنه يرجع الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم . وان قلنا : ما ليس بحجم فى ذاته هو المحل ، وما هو حجم فى ذاته هو الحال . فهذا باطل . لأن ذلك الذى ليس بحجم فى ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا . والذى هو حجم فى ذاته هـــو مختص بالحيز . وحلول ما له حصول فى الحيز فيما لا حصول له فى الحيز ، محال **واما القســـم الثالث** : وهو أن لا يكون لواحد من هـــذين الجزءين اختصاص بالحيز أصلا . فعند اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

---

(٣) باعتبارها : ص

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف . وان حدث زائد (وكان ٤) ذلك الزائد حجم ، فحينئذ اما أن يكون الحجم حالا فى الحيز أو بالعكس . وقد أبطلنا الكل . فثبت : أن القول بالهيولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلا .

الحجة الثانية : هيولى الجسم البسيط اما أن تكون واحدة أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالهيولى . أما امتناع كونها واحدة ، فالآن الجسم اذا انقسم ، فاما أن يقال : بقيت تلك الهيولى واحدة ، أو ما بقيت كذلك . والأول باطل . والا لكنا اذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزءين بالمشرق والآخر بالمغرب ، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر . وذلك معلوم الفساد بالضرورة . والثانى أن يقال : الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ، ثم تعددت عند انقسامه . فهذا أيضا محال . لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة ، ما كان موجودا قبل القسمة لأنا نتكلم على تقدير أن يكون هيولى البسيط واحدا . وقد حدث هذا العدد . فيلزم أن يقال : **تلك الهيولى الواحدة قد عدمت** وحدث الآن عددان جديدان من الهيولى ، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الأول واحداثا لجسمين جديدين . وذلك لا يقوله عاقل . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا ، بل كان متعددا . فنقول : هذا يقتضى ان يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم ، يكون للجسم هيولى على حدة . لأنا بينا : أن الجسم الذى يمكن انقسامه الى قسمين ، لابد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة . ولو كانت هيولاء قبل القسمة واحدة بالعدد ، لعادت المحالات المذكورة فى القسم الأول .

فثبت : أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام ، فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الجزء الآخر ، امتيازا بالشخص والعدد ، لكن الانقسامات التى يمكن

---

(٤) وهكذا وذلك : ص

رضها فى الجسم البسيط غير متناهية ، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له (٥) هيولات غير متناهية بالعدد ، وذلك محال . لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى ، لامتناع حصـــول المعنى الواحد فى محلين . وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنه هيولى بالفعل على حدة ، وصورة بالفعل على حدة . فيكون كل واحد منهما متميزا عن الآخر بالفعل . فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التى لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال .

فثبت : أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه ، اما أن تكون واحدة أو متعدده ، وثبت فساد القول بهما . فيلزم القطع بان الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة .

الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى : هو أن الهيولى هو الشىء الذى يقبل الاتصال والانفصال . والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث . والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث . فنقول : الاتصال والانفصال (كل منهما) لا يعقل الا للشىء الذى يكون مختصا بالحيز ، وحاصلا فى المكان والجهة . وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز ، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم . وذلك محال . فكان اثبات الهيولى للجسم محالا .

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة : فمعلومة . وان كان فيها بعض التطويل . وأما قوله فى آخر الفصل : « وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ، ويكون معه من القوى والصور » فالمراد : أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية ، فكذلك هى محل لسائر الصور النوعية التى سيجىء شرحها . وكذلك هى محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية .

---

(٥) تكون له : ص

المسألة الثانية

فى

بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية

قال الشيخ : « فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة . لأنها ان فارقته ، فاما ان تكون ذات وضع او لا تكون . فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم . وان كانت ذات وضع ولا تنقسم ، حصل لذى الوضع الغير المنقسم افراد قولم . وقد بينا : استحالة هذا فى الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا ليست الصورة النارية لم يجب أن تحصل فى موضع بعينه ، ولكنها لا يمكن أن تحصل الا فى وضع بعينه »

التفسير : اعلم أنا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، كان الشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا ، الا أنا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب ، نلخص هذا الكلام . فنقول : لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية ، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس ، أو لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فيبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية . انما قلنا : انه يمتنع كونها مشارا اليها ، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس ، اما أن يكون قابلا للقسمة ، او لا يكون . فان كان الأول فهو الجسم ، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية ، وان كان الثانى فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس . وذلك هو الجوهر الفرد . وقد أبطلناه . وانما قلنا : انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة . وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى ، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الأحياز . وهو محال بالبديهية . او لا يحصل فى شىء من الأحياز ، فيكون الجسم حال كونه جسما ، غير حال فى شىء من الأحياز . وهو أيضا محال بالبديهة . أو يحصل فى حيز معين . وذلك أيضا محال . لأن نسبة الجسمية الى جميع الأحياز على السوية . فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

ولقائل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة . وحينئذ يرجع الكلام فى هذه المسألة ، الى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار ام لا ؟ ثم نقول : هذه الهيولى وان فرضناه خالية عن الصورة الجسمية ، فلعلها كانت موصوفة بأحوال أخرى واعراض اخرى ، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى فى الحيز المعين ، بشرط اتصافها بالجسمية . فاذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز المعين . **وليس فى هذا الكلام شىء أزيد من ان يقال** : الموجب لذلك الاختصاص : كان حاصلا قبل حدوث صورة الحجمية ، الا ان تأثيرها فى ذلك المعلول كان موقوفا علـى شرط . الا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلا فى المكان القريب ، وتوجب السكون بشرط ان يكون الجسم حاصلا فى المكان الطبيعى . فكذا هنا .

***

قال الشيخ : « واما اذا كانت ماء ثم استحالت هواء ، تعين لها ذلك الموضع . لأنها اذا كانت ما كانت هناك ، وانما ليست الصورة الهوائية او النارية . وهى ذات موضع »

التفسير : هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل . وهو أن يقال : هب ان لكل كلية عنصرية (٦) مكانا طبيعيا . الا ان الجزء المعين من كل عنصر ، ليس له مكان طبيعى ، بل نسبته الى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية . ثم مع هذا فقد حصل فى موضع معين . واذا عقل هذا . **فلم لا يعقل أن يقال** : ان هيولى الجسمية تكون نسبتها الى جميع الأحياز على السوية . ثم مع ذلك تختص بحيز معين ؟ **واجاب عنه** : بأن كل صورة مسبوقة بصورة أخرى ، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين ، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة اسبابا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة ، بخلاف ما اذا حدثت الصورة الجسمية ابتداء ، فانه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضى تعين هذا الموضع . فظهر الفرق .

---

(٦) عنصر : ص

ولقائل أن يقول : مسلم أنه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية وضع وموضع يقتضى تعين الوضع والموضع بعد حدوثها ، لكن لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب . فلم لا يجوز أن يقال : كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع ، وكانت تلك الأعراض توجب الحصول فى الحيز المعين ، بشرط حدوث الجسمية ؟ وما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم .

***

قال الشيخ : « ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع على نحو المعقولات ، والصورة أيضا غير ذات وضع لنفسها ، لأنها معقولة من حيث هى صورة ، لكان المؤلف من معنيين معقولين وكل جملة ، معقولين فهو معقول غير ذى وضع . فاذا المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذا وضع دائما ، فلا تتعرى عن الصور الجسمانية »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية . واعلم : أن هذا الكلام فى غاية الخبط والاضطراب . وبيانه من وجوه :

الأول : انه قال : ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع ، لكان كذا وكذا . فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول : ان الهيولى تقتضى العراء عن الجسمية . وهذا لا يقوله عاقل ، بل الذى يقوله الخصم : هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية . ففرق بين أن يقال : الهيولى تقتضى اللاجسمية ، وبين أن يقال : الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه فرق بين أن يقال : هذه الماهية تقتضى اللاوجود ، وبين ان يقال : انها لا تقتضى الوجود . فان الأول ممتنع ، والثانى ممكن . فكذا هنا ان أحدا لا يقول : ان الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة ، بل يقولون : انها لا تقتضى حصول الصورة .

الثانى : وهو انه جعل الصورة الجسمية الحادثة فى المادة غير ذات وضع . وهذا أيضا فاسد . لأن الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد فى الجهات . فأى عاقل يقول : ان هذا المعنى شىء مجرد عن الوضع ؟

الثالث : أن يقال له : أخبرنا عن مذهبك ؟ هل الهيولى من حديث انها هى ، حجم أم لا ؟ فان قال : أنها حجم ولها (٧) امتداد فى الجهات . فهذا موافقة فى المعنى . فانه يسمى الجسم بالهيولى . وان قال : الهيولى من حيث هى هى ، ليس بحجم البتة . فنقول : فأخبرنا عن الصورة . هل هى من حيث هى هى حجم أم لا ؟ فان قال : نعم . فقد اعترف بان الصورة الحجمية حجمية وامتداد فى الجهات . فكيف قال هنا : انها ليست ذات وضع ؟ وان قال : الصورة من حيث هى هى ، ليست بحجم ولا ذات تمدد فى الجهـــات . فنقول : فالجســـم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة . والهيولى لا حجمية لها فى نفسـها ، والصورة أيضا لا حجمية لها فى نفسـها ، فيكون الجسم على قولك : مجموع أمرين لا حجمية لواحد منهما . وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزءين ، هذا شأنهما (ومن كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجما فى نفسه . فيلزمك على قولك : أن لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا . وذلك باطل . فظهر أن هذا الفصـــل مخبط .

المسالة الثالثة

فى

بيان الصور النوعية

قال الشيخ : « واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع والتفريق ، أو غير قابل . فان كان قابلا فاما أن بعسر أو بسهولة . وايضا : فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه ، أو غير قابل . وجميع ذلك لصور وقوى غير الجسمية »

التفسير : مذهب « الشيخ » أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة . وكذلك القول فى جميع العناصر . وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية . واحتج عـــلى

---

(٧) وله : ص

للقول بوجود هذه الصور النوعية : بان الأجسام اما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة ، أو غير قابلة لها . فان كانت قابلة لها فقبولها اما أن يكون بعسر أو بسهولة . فالأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه الأحوال . والمقتضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية ، لأن الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة . فلابد من معنى آخر . وذلك المعنى اما أن يكون حاصلا في ذلك الجسم ، أو مباينا عنه . والمباين اما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا . ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه ، سواء كان جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا . فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه . وهو المطلوب .

هكذا تتم هذه الحجة ، الا أن « الشيخ » حذف هذه المقدمات ، مع أن الكلام لا يتم الا بها .

ولقائل أن يقول : السؤال على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الاحوال لجسميته ؟ أما قوله : الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة . فنقول : لا نسلم أن الجسمية معنى واحد . وبيانه : هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة . والمعلوم منه عندنا : كونه قابلا للأبعاد ، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام في هذه القابلية ، اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية ، لما ثبت أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة في حقائقها ، متساوية في ذواتها فقط . وكلامكم (٨) من هذا الوجه .

السؤال الثاني : ان الأجسام كما انها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الصفات والأعراض ، فهي أيضا مختلفة في تلك الصورة ، التي زعمتم أنها المبدا (٩) لهذه الأعراض ، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى . فيلزم اما الدور واما التسلسل . والكل محال .

---

(٨) كلامكم : ص (٩) المبادىء : ص

فان قلتم ان الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة ، فلم لا تقولون : ان العرض السابق اعد المادة لقبول العرض اللاحق ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة .

السؤال الثالث : هب أنه ثبت لكم : أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعاني غير محسوسة حالة في هذه المادة ، الا أن تلك المعاني لا تكون صورا، الا اذا كانت مقومة لموادها . فما الدليل على انها مقومة لموادها ؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها (١٠) صورا . ثم نقول : القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم ، لأنه اما أن يقال : حصلت فى النار صورة واحدة .. وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل — أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة . والأول باطل — على قولهم — لأن مذهبهم : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . والثانى أيضا باطل . لان مذهبهم : أن المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا ، فى درجة واحدة . ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه .

---

(١٠) كونه : ص

الفصل الثالث

في

إثبات القوى

قال الشيخ : « كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة . فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه ، او ليست من خارج . ولا يجوز أن تكون لجسميته ، لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها ، وتتساوى فى جسميتها . ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج ، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين . اما أن يكون اتفاقيا أو لا يكون . لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار اولى بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين . والأول باطل ، لأن الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا وكلامنا فى الدائم وفى الأكثرى ، فبقى القسم الثانى وهو أن يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المباين ، لأجل خاصية فى ذلك الجسم . وتلك الخاصية معنى غير الجسمية . وهى المبدا القريب لحصول ذلك الأثر ، فقد عاد الأمر الى ما ذكرنا من أن تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة ، لمبادىء موجودة فيها . وهذه المبادىء هى التى سميناها بالقوى »

التفسير : فيه مسائل :

الأولى : اعلم : أن عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة ، فالتقطنا منها ما هو المقصود ـ وهو هذا الذى كتبناه ـ وهو ظاهر معلوم . وصيغة الدعوى أن يقال : كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض ، فذلك لقوة موجودة فيه . ودليله : ما لخصناه . وعليه سؤالات :

السؤال الأول : لا نسلم أن الاجسام متساوية فى الجسمية . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

السؤال الثانى : ان التقسيم المذكور غير منحصر . وذلك أن مذهبكم : ان الجسمية حالة فى محل هيولاها . واذا عرفت هذا فنقول : التقسيم الصحيح ان يقال : مبدا هذه الآثار : اما الجسمية ، أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها ، او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية .

والذى يدل على ان هذا التقسيم واجب الذكر : هو ان الفلاسفة ذكروا : أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام . فقيل لهم : لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك اما لجسميته أو لصفة حالة فى جسميته ، أو لا لهذين القسمين . لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد . وهذه الأحوال غير واحدة فى الاجسام ، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به ، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم فى كيفية وجوبها . ولزم التسلسل . وان كانت جائزة الزوال ، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال ، علة لحصول أمر ممتنع الزوال . ولما بطلت الأقسام باسرها ، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل فلك بقدره المعين ، وصفته المعينة باطل .

وعند هذا قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك ، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين ، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق ؟

واذا عرفت هذا فنقول : لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة ، اثبات صورة نوعية فيه ، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة . وأيضا : فيجوز أن يكون حر النار ويبسها ، لأجل هيولاها المخصوصة . فان قالوا : هيولى جميع العناصر واحدة . وذلك يمنع من أن تكون كيفيتها معللة بهيولاها . نقول : القول بان هيولاها

واحدة ، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها . ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة — على ما بينا ذلك فى سائر الكتب —

والسؤال الثالث : أن نقول : كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض ، فكذلك هى مختلفة فى الصور التى هى مبادىء لهذه الأعراض . فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى . ويلزم التسلسل — وقد سبق تقرير هذا الكلام —

السبب الرابع : لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار ؟ قوله : « أن هذا يكون اتفاقيا . والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا » قلنا : ان كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو انه تعالى يخصص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب ، فلم قلتم : ان ذلك محال . وعند هذا لابد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذى يعولون عليه فى مسألة حدوث العالم — ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة —

السؤال الخامس : هب انا سلمنا لكم وجود هذه القوى . لكن لم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود فياض لذاته ، وانما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل ، وهذه القوى . الجسمانية تكون معدات ومخصصات ، فأما المؤثر الحقيقى والموجد الحقيقى ، فليس الا واجب الوجود ؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شىء من القوى الجسمانية مؤثر . وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك .

المسألة الثانية
فى
تفسير القوة

اعلم : ان « الشيخ » لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأفعال المخصوصة لمبادىء منها غير الجسمية . قال : « وهى القوى » فان هذا معنى اسم القوى .

واعلم : أنه قال فى سائر كتبه : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر ، من حيث انه آخر » والمراد من هذا الكلام : ان مذهبه ان الشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا . فالمؤثر شىء والقابل شىء آخر . ولهذا السبب قال : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر » وأما قوله : « من حيث انه آخر » فهو جواب عن سؤال يذكر ، فيقال : اليس أن الطبيب يعالج نفسه ؟ فأجاب عنه : انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه .

فالانسان وان كان شيئا واحدا ، الا أن المعالج منه أحد جزئه ، والقابل للعلاج هو الجزء الثانى . فزال هذا السؤال .

ولقائل ان يقول : التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشىء بعد العدم ، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك . الا ترى ان القدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك . والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعها النوعية ؛ وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار ، مع ان هذه الآثار ليست من جنس التغيرات ، لأنها باقية دائمة أزلا وابدا — عندهم — من غير تغير وتبدل .

المسألة الثالثة

فى

اقامة الحجة على اثبات الطبيعة

قال الشيخ : « ولأن كل جسم يختص كما قلنا باين وكيف . وسائر ذلك . وبالجملة : بحركة وسكون . فذلك اذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة ، تسمى الطبيعة »

التفسير : انه ذكر فى اول الطبيعيات : أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما ، هى فيه . وسكونه بالذات . وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم . أما هنا فاقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه ، فحينئذ يلزم منه ان كون هذه الأجسام ساكنة فى احيازها الطبيعية ومتحركه فى أحيازها الغريبة ، لابد وأن تكون القوى

موجودة فيها . فصار ذلك الذى ذكر فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة ، مبينا هنا بالحجة .

المسالة الرابعة

فى

اثبات ان لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ « ولأن كل مبدأ حركة . لا يخلو اما ان يتوجه نحو شىء محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة . والمتوجه نحو شىء محدود اما بالطبع او بالادارة او بالقسر . والقسر ينتهى الى ارادة او طبع . وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك او ارادته أو طبع القاسر او ارادته . وكل ذلك لشىء هو كمال لذلك الشىء المريد او المطبوع ، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعدوم .

اما الطبيعى فكمال طبيعى . واما الارادى فكمال ارادى مظنون ، او بالحقيقة . وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسبت الى مبداها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى أو مظنون . وكذلك الحافظة .

واما القسم الثالث : فمحال . لأن الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وذلك لأنها لو تحركت الى أى كيف اتفق مما ليس مميزا عنده عن غيره ، لم يكن . فان يتحرك نحو كيفية أولى بان لا يتحرك . فاذن كل حركة نحو غاية »

التفسير : اعلم : ان كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية . وطريق الحصر أن يقال : كل حركة فلابد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر اما أن يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك ، أو شيئا مباينا عنه . كان الأول . فاما أن تكون تلك القــوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار — وهى الطبيعة — او بالاختيار — وهى الارادة — واما المؤثر المباين فهو القسر . فثبت : ان كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية او قسرية . وأيضا : فكل

حركة فهى اما مستقيمة او مستديرة . اذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : كل حركة فلابد لها من مطلوب معين . اما الحركة المستقيمة فلأنها ان كانت طبيعية فلابد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة . اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح . وهو محال . وان كانت ارادية فلابد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ، أرجح عند ذلك المريد ، من الحركة الى الجانب الآخر ، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات ، رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه فى المستقيمة بعينها ، سواء فرضت طبيعية أو قسرية او ارادية .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله : « ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو » اعلم : أن كل قوة محركة فهى اما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فان كان الأول فاما أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة ، أو لا الى غاية معينة . فالأقسام ثلاثة : احدها : القوة التى تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة . وثانيها : القوة التى تحرك حركة مستديرة . وثالثها : القوة التى تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة . فهذا هو تفسير قوله : كل مبدأ حركة فاما أن يتوجه بها نحو شىء محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، او يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة »

ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة ، اراد أن يشرح احوال كل واحد من هذه الأقسام . فبدأ بالقسم الاول — وهو الذى يحرك محركة مستقيمة الى غاية معينة — فبين أن القوة التى هذا شأنها ، اما ان تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية . وقد ذكرنا وجه الحصر .

ثم قال : والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع : والأمر كما قال . والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر ، على سبيل التسلسل او الدور . وهما باطلان .

ثم بين أن ذلك الحد الذى هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر ، وجب أن يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة . والأمر كما قال . لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين ، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة ، ثم بين ان الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك . وبين ذلك بأن قال : الوصول الى ذلك الحد يقتضى خروج أمر من القوة الى الفعل ، وانتقال أمر من العدم الى الوجود . وكل ما كان كذلك ، فانه يكون كمالا .

ولما ذكر ذلك قال : أما الطبيعى فكمال طبيعى ، وأما الارادى فكمال ارادى مظنون أو بالحقيقة . وهو ظاهر . وانما قال : مظنون أو بالحقيقة وذلك لأن للحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور : أن وجوده خير من عدمه ، فانه لا يقصد (١) تكوينه ، ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطابقا كان ذلك للشىء خيرا حقيقيا ، وان كان غير مطابق كان ذلك الشىء خيرا مظنونا . ولما تكلم فى الحركة المستقيمة ، شرع بعدها فى الحركة الدورية فقال : وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول ، كانت لكمال ما ، سواء كان حقيقيا أو مظنونا . وكذلك الحافظ . وهذا ظاهر . ثم قال : وأما القسم الثالث فمحال ، لأن الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وهذا اعادة للدعوى .

ثم احتج عليها بأن قال : انها لو تحركت الى أى كيف اتفق ، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية ، أولى بأن لا تتحرك . أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى . ولما كان ذلك باطلا ، ثبت : أنه لابد لكل حركة من غاية معينة .

***

قال الشيخ : « العبث حركة نحو غاية للمتحرك الارادى القريب ، ليس نحو غاية لمحرك فكرى . فان الذى يعبث ، يتخيل غرضا للعبث ،

---

(١) من الممكن أن تقرأ : لا يعتقد .

فيشتاق اليه من حيث التخيل . واما اذا قيل : العبث انه ليس لغرض . فمعناه : أنه ليس لغرض عقلى . فالعابث بيده ، محركه القريب هو محرك عضل اليد ، ويتحرك الى غاية ما ، لتلك القوة . عندها تقف . الى غاية ما اخرى للتخيل المستعمل للسوق . وليس لغاية عقلية »

التفسير : لما بين بالدليل : أن كل فاعل فلابد له فى فعله من عرض وغاية . **أورد على نفسه سؤالا . فقال : يشكل بالعابث** . فانه فعل اختيارى وليس له فيه غاية وغرض . **والجواب عليه : أنا** بينا أن الفعل الاختيارى مبدأه القريب القوة الموجودة فى العضلات المحركة للاعضاء ، وقبلها القوة الشوقية وهى الرغبة فى جذب النافع أو دفع الضار . وقبل هذه القوة الشوقية : تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار ، اما تصورا حاصلا على سبيل الفكر العقلى أو حاصلا على سبيل التخيل الحيوانى الاتفاقى . فهذه المراتب الثلاث لابد منها — وقد شرحناها فى ما تقدم —

اذا عرفت هذا **فنقول : الحركة الواقعة على سبيل العبث . فاعلها القريب : هو القوة الموجودة فى العضلة** . ولا شك أن تلك القوة تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين . فغاية القوة المحركة : اتصال الجسم الى ذلك الحد المعين . وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة **واما المرتبة الثانية** : وهى القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا الشوق ، الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث ، فان تلك الحركة لا توجد . وغاية هذا الشوق المعين بالارادة المعينة : اتصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين .

واما المرتبة الثالثة : وهى المبدأ البعيد . وهى اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو ضار . فهذا أيضا لابد منه . وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا ، واخرى يكون تخيليا . ومبدأ الفعل العبثى — فى أكثر الأمر — هو هذا الاعتقاد التخيلى ، لا الاعتقاد الفكرى . فيكون حصول هذا الفعل العبثى الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلى ، ولا يكون غاية للاعتقاد الفكرى ، الا أن الحاصل ههنا هو الاعتقاد التخيلى ، لا الاعتقاد الفكرى .

فثبت بما ذكرنا : ان الفعل العبثى لم يحصل أيضا الا لغاية معينة .

***

قال الشيخ : « موجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية . ولا ايضا صحيحة الارتسام فى الذكر ، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر ، صادف غرضا ما فعله ، وداعية اليه ثانيا . ومن اسباب تلك العادة : ان المعتاد يشتهى ، اذا سنح للخيال انى مذكر من مناسبة او مقابلة . وبالجملة : شىء ذو نسبة . فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى امور اخرى حسية او فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات ، تعذر على الذهن مصادفة السـبب فيه ، فكانت نسبته اياه الى العبث اشـد »

التفسير : قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثى ، مبدؤه القريب هو القوة الموجودة فى العضلات . ولا شك ان هذا المبدأ حاصل . وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل . فلقائل أن يقول : لا نسلم أن هـذه الارادة حاصلة . وما الدليل على أن الفعل العبثى قد حصل فيه هذا الشوق والارادة ؟ فنقول : ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فانه لا تحصل تلك الحركة . واما المرتبة الثالثة : وهى اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه . فهذا أيضا حاصل . وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التى هى الشوق ، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال . وموجباتها أمور غير مضبوطة . وبتقدير أن تكون مضبوطة ، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا . ولهذا المعنى قال فى « الاشارات » : « حضور ذلك التصور شىء ، والعلم بذلك الحضور شىء آخر ، وبقاء أثر ذلك الحضور فى الذكر شىء آخر . ولا يلزم أفكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الأخريين » ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتياد . فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه . ومن جملة الأسباب : أن العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات . وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة ، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال ، وحينئذ يحصل اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او لذيذ .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفعل العبثى لم ينفك عن غاية أو غرض .

الفصل الرابع
فى
أحكام العلل والمعلولات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فى
حـد السبب

قال الشيخ : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير ان يكون وجود ذلك الشيء ، داخلا فى وجوده ، او متحققا به وجوده »

التفسير : المراد منه : اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثانى ، ولا سببا لوجود ذلك الثانى . فان الثانى يكون سببا لذلك الأول . وحاصل الكلام : يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول ، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة ، ولا سببا لوجود تلك العلة . والا لزم الدور .

وقال فى كتاب « الحدود » : « العلة كل ذات وجود ذات اخرى ، انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل » واعلم : انه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل . وهذا القول الذى ذكره فى هذا الكتاب فاسد . وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر ، الا أن هذا حكم من احكام العلل ، و (هى) انما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة . فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة ؟

واذا ثبت هـذا ، وجب اسقاطه . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء » (قول) (١) مختل . لأن لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة . ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات . وأما التعريف المذكور في الحدود ، فانه بحث سقط عنه امتناع الدور . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « العلة كل ذات وجود ذات أخرى منه » يصير حاصل الكلام (منه) أنه ابدل لفظة « العلة » بلفظة « من » وهذا باطل من وجهين :

الأول : ان ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية .

الثاني : ان لفظة « من » مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين . — على ما هو مذكور فى النحو — ولا يمكن حمله فى هذا الموضع الا على ابتداء الغاية . ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة . كالابتداء من الزمان ، ومن المكان ، ومن القابل ، ومن المؤثر . ولا شك أن المراد هنا ليس الا الابتداء من المؤثر ، فيصير هذا التعريف ابدالا للفظة الموضوعة لمعنى معين ، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة . ومعلوم أن ذلك باطل .

والأقرب عندى أن يقال : قد سمعت أن هنا علة صورية — وهى جزء الشيء الذى يجب حصول الشيء عند حصوله — وعلة مادية — وهى الجزء الذى به يحصل امكان الشيء — وعلة فاعلية — وهى التى تؤثر فى وجود الشى — وعلة غائية — وهى التى كان لأجلها الشيء — والقدر المشترك بينها — (وهو) أنه الذى يحتاج اليه الشيء —

واعلم : أن حاجة الشيء الى غيره ، قد تكون فى ماهيته . وهى كاحتياج الشيء الى جزئه الصورى وجزئه المادى . وجزؤه المادى قد يحتاج الى شيء فى وجوده فقط — وهو السبب الفاعل والغائى — والقدر المشترك بين الكل هو قولنا : انه محتاج اليه . فان قيل : فالشرط أيضا محتاج اليه . قلنا : الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة .

ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة .

---

(١) أن هذا القدر أيضا : ص

المسالة الثانية

فى

حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة

***

قال الشيخ : « فمنه سبب معد ، ومنه سبب موجب ، فانن كل سبب شرط . والشرط اما ان يكون موجبا او غير موجب . والذى ليس بموجب فهو اما أن يكون قابلا للوجود او لا يكون قابلا . فان لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود . فلا حاجة اليه »

التفسير : هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب . ويبعد أن يكون كلام « للشيخ » وبالجملة : فيطلب تفسيره من غيرى .

***

قال الشيخ : « بل كل سبب اما ان يكون جزءا مما هو سببه ، او لا يكون . فان كان جزءا . فاما ان يكون جزء وجوده بانفراده ، ويعطى الفعل لما هــو جزءا له . أو يكون جزءا بانفراده ، يعطيه القوة . والذى يعطيه القوة أن يكون به الشىء بالقوة . وفيه قوة الشىء . هو مادته وهيولاه . والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة . ويسمى صورة . والذى ليس بجزء ومنه ، اما ان تكون سببيته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته ، أو بمواصلة ذاته . والذى هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعا . والذى هو بمباينة ذاته ، فاما ان يفيد وجود ذلك المباين بان يكون لأجله . وهو الغاية . او لا يكون كذلك . وهو الفاعل . فالأسباب اذن خمسة : مادة ، وموضوع ، وصورة ، وفاعل ، وغاية . لكن المادة والموضوع يشتركان فى ان كل واحد منهما فيه قوة وجود الشىء . وان افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يوجدا كشىء واحد . وهو الذى فيه الوجود . فتكون الأسباب أربعة : ما فيه ، وما به ، وما منه ، وما له »

التفسير : انى قد حذفت بعض الفاظ هذا الفصل . ومع ذلك فهذا الذى كتبته طويل . وحاصل الكلام ان يقال : الذى يحتاج الشىء اليه . اما ان يكون جزء ماهيته ، أو لا يكون . فان كان الأول فاما أن يكون به وجود الشىء بالقوة وهو المادة ، واما أن يكون به وجود الشىء بالفعل . وهو الصورة . واما أن يكون به الشىء وهو الفاعل ، أو لأجله الشىء وهو الغاية . فهذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أن الجواز (فى) العلة الغائية قسم من اقسام العلة الفاعلة . وذلك لأن قدرة الانسان ، وسائر الحيوانات — قدرة على الضدين — فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك الأخرى . فقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انصاف (٢) القصد المخصص للشوق المرجح اليها ، يمتنع صدور فعل معين عنها . والا لزم الرجحان من غير مرجح — وهو محال — وان انصاف القصد الخاص الى تلك القدرة ، فحينئذ تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : تلك القدرة قبل انضياف ذلك القصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك القصد اليها صارت مبدأ لذلك بالفعل المعين . فهذا القصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية المعينة . فثبت : أن العلة الغائية قسم من اقسام العلة الفاعلية .

المسألة الثالثة

فى

بيان ان تأثير الفاعل ليس الا فى وجود الفعل

قال الشيخ : « السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة ، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن . وكونه بعد ان لم يكن ليس بفعل فاعل ، انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ، ولكن له من نفسه انه لم يكن »

---

(٢) فتقبل اتصاف : ص

التفسير : الأثر اذا حدث بعد ان لم يكن . فله امور ثلاثة :

احدها : الوجود الحاصل فى الحال . والثانى : العدم السابق . والثالث : كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . اذا عرفت هذا فنقول : الفاعل لا تأثير له فى العدم السابق ، لأن ذلك العدم نفى محض وسلب صرف . والأمر الواقع بالفعل امر ثابت . فالقول بان هذا الأثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال . وأيضا : الفاعل لا تأثير له فى كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود ، متى حصل ، فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم ، وما بالذات لا يكون ما بالغير . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : انه لا تأثير للفاعل الا فى الوجود فقط . وهذا القدر هو المذكور فى الكتاب . والمقصود منه : ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح فى كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا . وذلك لأنه لما ثبت أنه لا تأثير للفاعل البتة الا فى اعطاء الوجود لما يكون فى ذاته ممكن الوجود . فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما ، أو متجددا ، فوجب أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله .

المسألة الرابعة

فى

بيان أن العلة الموجدة لابد وأن تكون موجوده حال وجود المعلول

قال الشيخ : « اذا كان الوجود متعلقا بالغير ، فيستحيل ان يكون وجوده عن علة ليست بعلة الوجود ، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضى لا محالة — كما علمت — نهاية عند الأسباب الأولى »

التفسير : هذه المسألة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار البرهان المذكور فى اثبات واجب الوجود .

وبيانه : انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هـو متقدم بالزمان ، فحينئذ يمكن أن يقال : علة وجود هذه الممكنات الحاصلة فى الحال أمور سابقة عليها ، وعلة تلك الأشياء امور اخرى سابقة عليها . وعلى

هذا الترتيب لا الى أول . وحينئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود ، لأن القول بحوادث لا أول لها ، اذا كان حقا عند الفلاسفة ، فلعل المقتضى لكل حادث آخر قبله ، لا الى أول . وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود .

اما المتكلمون . فلما كان القول بحوادث لا أول لها باطلا عندهم ، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال ، وقالوا : لابد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول . وذلك الحادث الأول ، لابد له من فاعل قديم .

واما الفلاسفة . فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق . ذكروا طريقا آخر ، فقالوا : العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة مع المعلول فى الزمان . فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، لزم كونها بأسرها موجودة ، دفعة واحدة . وذلك محال عندنا . انما المجوز عندنا : كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى أول . فثبت : أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل . فنقول : الذى يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره « الشيخ » وهو : أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر ، فمن الممتنع أن يحصل وجود هذا الأثر ، مع أن تلك العلة ليست موجودة . فان قال قائل : نحن لا نقول ان وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الحال عندنا ، بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الماضى . فان ادعيتم أنه ليس الأمر كذلك ، فهذا دعوى عن المتنازع فيه . فنقول : يجب علينا تتميم هذه الحجة بحيث نسقط عنه هذا السؤال . وتقريره : أن نقول : تأثير المؤثر فى وجود الأثر اما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده . فان كان الأول وجب أن يكون موجودا حال وجود الأثر ، لا كونه مؤثرا فى الحال مع انه لا حصول له فى الحال محال . وان كان الثانى فحينئذ يصدق فى الزمان الماضى أنه حصل التأثير ، وصدق فيه انه لم يحصل الأثر . فحينئذ **يلزم أن يقال : انه حصل التأثير مع عدم الأثر . وهذا محال لوجوه :**

الأول : انه لو كان الامر كذلك ، لكان التأثير مغايرا للأثر ، وحينئذ يكون التأثير فى ذلك الاثر زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والثانى : انه اذا كان حصول التأثير متقدما بالزمان على حصول الأثر ، كان حصول الأثر الثانى فى ذلك الاثر الاول متقدما عليه أيضـــا بالزمان . ولما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية ، لزم أن يكون كل مؤثر متقدما على اثره بازمنة غير متناهية . وهو محال .

والثالث : ان التاثير نسبة بين وجود الأثر ، وبين وجود المؤثر ، وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المنتسبين ، فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم أحد المنتسبين ، يكون باطلا .

والرابع : ان الأثر قبل زمان وجوده معدوم . فيكون العدم الأصـــلى الازلى باقيا كما كان ، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مســـاويا لسائر الأزمنة التى كان العدم الأصلى حاصلا فيها ، وكما امتنع حصـــول التأثير فى سائر الازمنة المتقدمة ، فكذا فى هذا الزمان .

فثبت بهذا البرهان القاطع : أن العلة الموجدة لابد وأن تكـــون موجودة مع المعلول . واذا ثبت هذا الأصـــل ، فنقول : لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية ، لكان هذا المجموع موجودا دفعة واحدة . الا ان ذلك محال ، لأنا بينا بالدليل التطبيقى أن كل جملة لها ترتيب فى الطبع كالعلل ، أو فى الوضع كالأبعاد . فدخول ما لا نهاية له فيه محال . وهو المراد فى قـــول « الشـــيخ » فى هـــذا الفصـــل : ان هـــذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الأسباب الأولى ــ كما علمت ــ فقوله اشارة الى دليل التطبيق .

الفصل الخامس

فى

الوجـود

وبيان انقسامه إلى الجوهر والعرض

وفيه مسـائل :

المسالة الاولى

فى

ان قول الموجود على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ : « الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذى وجـوده لا فى موضوع ، وعلى الذى وجوده فى موضوع »

التفسير : اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة ، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى فى بعض تلك الجزئيات ، أولى من حصوله فى البعض . فاذا قلنا : ان لفظ الموجود كذلك ، وجب علينا بيان أمرين :

أحدهما : ان المفهوم من كون الشىء موجودا ، مفهوم واحد فى جميع الموجودات .

والثانى : ان ذلك المفهوم بالجوهر ، أولى منه بالعرض .

أما المطلوب الأول فاعلم ان من الناس من قال : لفظ الموجود واقع عـلى الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعـلى كل واحد من الأعراض بالاشتراك اللفظى فقط ، وليس هناك مفهوم مشترك .

واتفق الحكماء عـلى ان لفظ الموجود يفيد معنى واحدا فى جميع أقسام الموجودات . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان بديهة العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد . وهو الايجاب . ولو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا ، لما كان الأمر كذلك .

الحجة الثانية : ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن ، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين ، فانه مشترك بينهما . فالموجود أمر مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الثالثة : المفهوم من الموجود : أمر باق مع تغير الاعتقاد فى كونه واجبا او ممكنا . وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما . فالموجود مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الرابعة : الحكم على الموجود بانه شيء مشترك ، يعم جميع الموجودات . ولو لم يكن الموجود مفهوما واحدا ، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات .

الحجة الخامسة : كما ان بديهة العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد ، فكذلك هى حاكمة بان المعقول من الموجودية مفهوم واحد . وان تكذيب البديهة فى هـذا الحكم ، فليجز تكذيبها فى الحكم الأول .

الحجة السادسة : لو أن انسانا انشا قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا فى قافية لأبيات كثيرة ، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة . وذلك يدل على أن الفطرة السليمة شاهدة بأن المفهوم من الوجود (١) أمر واحد فى الكل .

الحجة السابعة : لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة ، بل يفيد فوائد مختلفة . لكنا اذا قلنا : السواد موجود ، وجب أن يبقى الشك فى انه موجود باى المعانى ؟ ولما لم يقع هذا الشك ، علمنا : أن المفهوم من كونه موجودا ، أمرا واحد .

---

(١) تنطق الوجود فى ص

فان قالوا : انما لم يقع الشك فيه ، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا . فنقول : هذا باطل . اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد ، وبقولنا الموجود ، أمرا واحدا ، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود ـ الذى هو تصديق ـ وبين قولنا السواد ـ الذى هو تصور ـ وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور . وهذا فاسد .

أما المطلوب الثاني : وهو فى بيان أن الواجب لذاته اولى بالوجودية من الممكن لذاته ، والجوهر أولى بالموجودية من العرض . فالمراد من الأولى : كثرة اللوازم والآثار . واذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك ، عرفت بالضرورة : أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن ، والجوهر اولى من العرض .

المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى قولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع

قال الشـــيخ : « قولنا موجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان : احدها : ان يكون وجود حاصل . وذلك الوجود لا فى موضوع .

والآخر : ان يكون معناه : الشىء الذى وجوده ليس في موضوع .

والفرق بين المعنيين : انك تدرى ان الانسان هو الذى وجوده أن يكون لا فى موضوع ، ولست تدرى انه لا محالة موجود لا فى موضوع . فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشىء الذى يجوز أن يكون معدوما . وكون الشىء موجود ، الا موضوع بالمعنى الأول ، امر لازم لوجود الشىء ، لا يدخل فى ماهية الشىء . وهما مما قد يبحث عنه ، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذى ليس هو بنفسه ماهية لشىء من الموجودات التى عندنا . وقد زيد عليه : انه ليس فى موضوع . فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا . وذلك لأنه اذا كان شىء ماهيته أنه موجود ، ثم ذلك الموجـــود ليس فى موضوع ، فلا يتناول سائر الأشياء التى ليس وجودها فى ماهيتها ، فلا تكون جنسا له ولغيره . اما المعنى الثانى : وهو الذى معناه شىء

انما له لما وجد على هذا النحو من الوجود ، فهو مقولة للجوهر ، فلا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر ، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول ، ويمكنك ان تحمل المعنى الآخر عليه »

التفسير : انه فى الفصل الأول من الالهيات فى هذا الكتاب . ذكر : أن الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، وأن العرض هو الموجود فى موضوع . ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك ، لكان اليق وأولى . ثم نقول : لنا اذا قلنا : الجوهر موجود لا فى موضوع . فهذا يحتمل أمرين :

احدهما : أن يكون موجودا فى الحال ، بشرط أن لا يكون فى موضوع .

والثانى : أن تكون ماهيته متى كانت موجودة ، كانت لا فى موضوع .

والفرق بين المفهومين ظاهر . فانك اذا قلت : المغناطيس هو الذى يكون جاذبا للحديد . فان اردت به : انه الذى يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب ، فهذا باطل لأن المغناطيس اذا لم يجد حديدا ، فانه لا يكون جاذبا للحديد . واما ان اردت به : انه الذى يجذب الحديد لو وجده ، فهذا صادق ، سواء كان جاذبا للحديد بالفعل ، او لم يكن كذلك .

اذا عرفت هذا فنقول : ليس المراد من كون الجوهر جوهرا : هو المعنى الأول . والدليل عليه : أنا نقطع بان الانسان جوهر ، مع انا قد نشك فى أنه هل هو موجود فى الحال (أم غير موجود ؟) فثبت : أن كونه جوهرا (يكون) حاصلا ، حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه . وذلك يدل على أنه ليس جوهرا لأجل أنه موجود بالفعل .

ولقائل ان يقول : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : اتدعى أن الشـاك فى وجود الانسان عـالم بانه جوهر قبل دخوله فى الوجود ، أو تدعى أن الشاك فى وجود الانسان عالم بأنه عند دخوله فى الوجود يكون جوهرا ؟ فان كان المراد هو الأول فهو باطل . لأنه لو كان جوهرا قبل دخوله فى الوجود ، لزم كون المعدوم

جوهرا . وهذا هو القول بأن المعدوم شيء (٢) . و « الشيخ » لما ذكر هذا المذهب فى أول الهيات « الشفاء » استبعده جدا ، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل (٣) وقلة العقل . فكيف يلتزمه فى هذا المقام ؟ واما أن كان المراد هو الثانى . فذلك لا يدل على أن الوجود غير معتبر فى الجوهرية ، لأنه يرجع حاصله الى ان الذى أشك فى وجوده فى الحال ، اعلم انه اذا وجد ، فانه حال وجوده يكون جوهرا . وهـذا القدر لا يقدح فى قول من يقول : ان كونه موجودا هو كونه جوهرا . لأن كونه موجودا وكونه جوهرا أمران منتظران فى الزمان الثانى ، وعند حصول أحدهما يكون الآخر ايضا حاصلا . وذلك لا يقتضى كون لحدهما خارجا عن ماهية الآخر او داخلا فيها .

والسؤال الثانى : ان الوجه الذى ذكرتم . ان دل على أن الموجود لا فى موضـوع بالتفسـير الأول ، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته . فهنا ايضا دلائل تدل على ان الموجود لا فى موضوع بالتفسير الثانى لا يمكن ان تكون ايضا جنسا لما تحته .

فالحجة الأولى : ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسـا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الآخر بفصل ذلك الفصل ، يمتنع أن يكون عرضـيا ، لامتناع كون العرض مقوما للجوهر ، فوجب أن يكـون جوهرا . وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع فى طبيعة الجنس ، فوجب أن يكون امتياز الفصل

---

(٢) هل المعدوم شيء ؟ قال بعضهم : انه ليس بشيء ، لأنه قد تقرر فى بداية العقول : أن النفى والاثبات ضدان . والموجود هـو الذى يقال له شيء . لأنك اذا نفيت شيئا ، اثبته كائنا من قبل النفى . وهذا مسـتفاد من كلام الامام الرازى فى مسالة بيان انه لا ضد له ونصه : « الشيء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له . وفى قـوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » اى شيئا يعتد به . يقول الزمخشرى رحمه الله : لأن المعدوم ليس بشيء ، أو شيئا يعتد به ، كقولهم عجيب من لا شيء . وقوله .

اذا رأى غير شيء ظنه رجلا

(٣) اقتبس ابن تيمية من ابن سينا اطلاق صفة الجهل على المخالفين فى الراى . لا أن الجهل بمعنى عدم العلم . يقول ابن تيمية : فى الرد على المنطقيين : « والمشهور المتواتر : أن « أرسطو » وزير « الاسكندر بن فيلبس » كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب ان هذا هو « ذو القرنين » المذكور فى القرآن ، ويعظم « ارسطو » بكونه كان وزيرا له ، كما ذكر ذلك « ابن سينا » وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم » أ هـ

والمشهور المتواتر هو الصحيح فى نظرى ، وما قاله هؤلاء الأفاضل ــ الذين حسبهم من الجهال ــ صحيح . ويعلل قوله بما نصه : « وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات . كقولهم : ان أرسطو وزير ذى القرنين ، المذكور فى القرآن ، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر . وذو القرنين يقال له : الاسكندر . وهذا من جهلهم . فان الاسكندر الذى وزر له ارسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى . وهو انما ذهب الى أرض القدس ، ولم يصل الى السد ، عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك ارسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام . وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، وكان متقدما على هذا . ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » هذا نص كلامه .

وهو كلام نقض به المشهور فى كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان . ولو انه ذكر حججا وبراهين ، لكان له عذر فى وصفه اياهم بالجهل . وقوله : « فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى » قول صحيح . وقوله : « ولم يصل الى السد » قول باطل . فانه وصل الى السد وأمر ببنائه . فان المؤرخين يقولون : ان الاسكندر المعروف الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، هو نفسه الذى وصل الى السد ، بعدما وصل الى أرض القدس . وقوله : « وكان مشركا يعبد الأصنام » صحيح . ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين « يرد الى ربه » وقوله « ربى » نفهم منه أن ذا القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، قال انه مؤمن ، مع أن القولين لا يدلان على انه كان موحدا مؤمنا بالله . وقوله عن ذى القرنين المذكور فى القرآن انه « كان متقدما على هذا » أى عن الاسكندر الذى وزر له »

.. ..

« ارسطو » ينقصه الدليل . فليس فى كتب المؤرخين الا واحد . وقوله : « ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » يحتاج الى دليل . ذلك لأن الاسكندر غلب « دارا » ملك الفرس وهزمه ، لا انه ابن « دارا »

وبيان أن القولين لا يدلان على أن « الاسكندر » كان موحدا مؤمنا بالله هو : قوله تعالى :

أ — « قال : أما من ظلم فسوف نعذبه ، ثم يرد الى ربه ، فيعذبه عذابا نكرا » المراد من ربه : رب هذا الظالم . وقد يكون ربه هو الله تعالى ، وقد يكون ربه الها آخر ، كان يعبده . وذلك مثل قول ابراهيم عليه السلام عن الكوكب : « هذا ربى » لالزام الخصوم ، وما كان ربا له فى اعتقاده . ومثل قول اليهودى والنصرانى والمسلم : « ربى » فرب اليهودى والمسلم هو الله تعالى ، ورب النصرانى هو المسيح ، أو المسيح ومعه الهان آخران . فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف ، فيكون اللفظ من المتشابه .

ب — ونفس المعنى فى قوله تعالى : « قال : ما مكنى فيه ربى خير » فكلمة « ربى » تحتمل الله تعالى وتحتمل الرب الذى كان يعبده ذو القرنين — وهو الاسكندر الأكبر بن فيلبس — ولهذا الاحتمال صارت الكلمة من المتشابه . ومحكمها : أن كتب التواريخ أثبتت أن ذى القرنين لما وصل الى بلاد السند ، وجدهم يعبدون غير الله تعالى ، فعبد معهم الههم ، ولما وصل الى مصر عبد مع المصريين الههم ، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود الههم — الذى هو الله تعالى — وكان يتقرب الى أهل البلاد التى يفتحها باظهاره الخضوع لمعبوداتهم . أما هو فكان له اله يعرفه فى بلاد اليونان . ومن المحتمل أن يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى لأن علماء بنى اسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل . ولما قصروا الدين على جنسهم ، صار الدين مشوها عند الأمم .

ولأن نص « ربه » و « ربى » متشابه ينبغى الرد الى المحكم . والمحكم هو ما اثبته المؤرخون . لأن الذين سألوا الرسول ﷺ سألوا ليعرفوا أنه صادق أم لا ؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو مدون فى كتاب التاريخ . ولما كانت كتب التاريخ تعين واحدا هو الاسكندر الأكبر المقدونى ، فانه يكون هو المراد .

ومن الأقوال التى أوردها الامام فخر الدين الرازى عن « ذى القرنين » ما نصه : انه هو « الاسكندر بن فيلبوس اليونانى » والدليل عليه : أن القرآن دل على ان الرجل المسمى بذى القرنين ، بلغ ملكه الى أقصى المغرب . بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة » وايضا : بلغ ملكه أقصى المشرق بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مطلع الشمس » وايضا : بلغ ملكه اقصى الشمال . بدليل : أن « يأجوج ومأجوج » قوم من الترك ، يسكنون فى أقصى الشمال . وبدليل : أن السد المذكور فى القرآن ، يقال فى كتب التواريخ : انه مبنى فى أقصى الشمال .

فهذا الانسان المسمى بذى القرنين فى القرآن ، قد دل القرآن على ان ملكه بلغ اقصى المغرب والمشرق والشمال . وهذا هو تمام القدر المعمور من الأرض . ومثل هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات ، وما كان كذلك وجب ان يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض ، وان لا يبقى مخفيا مستترا . والملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هـذا الحد ، ليس الا « الاسكندر » وذلك لأنه لما مات أبوه ، جمع ملوك الأرض بعد ان كانوا طوائف ، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمعن (فى القتل) حتى انتهى الى البحر الأخضر ، ثم عاد الى « مصر » فبنى « الاسكندرية » وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشـــام ، وقصد بنى اسرائيل ، وورد « بيت المقدس » وذبح فى مذبحه ، ثم انعطف الى « ارمينية » و « باب الأبواب » ودان له العراقيون والقبط والبربر . ثم توجه نحو « دارا بن دارا » وهزمه مرات ، الى أن قتله صاحب حرسه ، فاستولى « الاسكندر » على ممالك الفرس ، ثم قصد « الهند » و « الصين » وغزا الأمم البعيدة ، ورجع الى « خراسان » وبنى المدن الكثيرة ، ورجع الى « العراق » ومرض بـ « شهر زور » ومات بها .

ولما ثبت بالقرآن : ان ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية . أو ما يقرب منها ، وثبت بعلم التواريخ : ان الذى هذا شأنه ما كان الا « الاسكندر » وجب القطع بأن المراد بذى القرنين : هو « الاسكندر بن فيلبوس اليونانى » ا. هـ

وفى الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه ، وقد دفعه الى المؤدبين ليادبوه وليعلموه ، ولما كبر فى العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه . ولما سأله عن سبب ذلك . قال لـــه

ابنه : انت أنجبتني بشهوة كانت لك لذة ، وبها صرت فى الدنيا المملوءة بالآفات والمصائب . وخلاصي من الدنيا لا يكون الا بالعلم . فلذلك أحترم المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصي لا يكون الا على أيديهما .

***

وعن طريق المحكم والمتشابه . جاء عن يونس عليه السلام : « فالتقمه الحوت وهو مليم » وهذا نص محكم . وجاء عنه « للبث فى بطنه الى يوم يبعثون » وهذا نص متشابه . والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن . لأنه لو دخل البطن لما كان يقول « التقمه » أى وضعه بين شدقيه . ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحمه وفتت عظامه ، وتغذى به ، واخرجه ونبذه بالعراء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد اكله . وبطنه اما أن تدل على بطن الحوت ، واما أن تدل مجازا على بطن البحر . والمعنى المجازى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

***

وشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : **مسألة الوهية فرعون** . فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون ، كما عبد الكفار الأصنام . وذلك من قول فرعون لقومه : « ما علمت لكم من الـه غيرى » (القصص ٣٨) وهؤلاء اخذوا بظاهر النص ـــ **وهو متشابه** ـــ ولم يلتفتوا الى محكمه . **ومحكمه هو** : « وقـال الملأ من قوم فرعون : أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ، ويذرك وآلهتك » ؟ (الأعراف ١٢٧) **وأيضا** : قوله تعالى : « وقال فرعون : ذرونى أقتل موسى . وليدع ربه . انى أخاف أن يبدل دينكم » (غافر ٢٦) فقوله : « **ويذرك وآلهتك** » نص على أن فرعون لم يعبد نفسه ، وانما عبد غيره ، وهـو نص لا يحتمل معنيين . ويؤكد أنه عبد غيره : قوله لقومه : « **انى اخاف** » ومن صفة الاله فى نظر المعتقدين فيه : أن لا يخاف . وقوله « من الـه غيرى » نص متشابه يحتمل الاله الذى يعبد مثل الصنم ، ويحتمل الاله بمعنى السيد الرئيس الذى لا يرأسه من الناس أحد فى قومه . والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى . وكذلك كلمة « ربكم » قد يراد منها : السيد الرئيس وفى اللغة العبرانية أن « الاله » تأتى فى الكلام بمعنى السيد ـــ والعبرانية والعربية من اصل واحد ـــ

وفى التوراة يقول الله لموسى — كما هو مكتوب — : « انا جعلتك الها لفرعون . وهرون لخوك يكون نبيك » (خروج ٧ : ١) اى جعلتك لـــه سـيدا ، وجعلت لك هرون مساعدا . ليفسر كلامك له .

***

شبيه بهذه المسالة عن طريق المحكم والمتشـــابه : مسالة غرق فرعون .

١ — ففى القرآن نص على انه لم يغرق فى اليم . وهو « فاليوم ننجيك ببدنك ، لتكون لمن خلفك آية » (يونس ٩٢) ومعناه : أن هذا وعد له بالنجاة ، ليخبر قومه بان موسى عليه السلام رسول الله تعالى .

٢ — وفى القرآن نص على أنه غرق فى اليم . وهو « فاغرقناه ومن معه جميعا » (الاسراء ١٠٣)

والغرق اما ان يفسر بالخنق فى الماء — وهذا هو المعنى الأول فيه — واما ان يفسر بضياع القوة ، ولو لم يمت فى الماء — وهذا هو المعنى الثانى — كما يقال : غرق فى بحر الهموم . والهموم ليست ماء فى بحر ، ومراده : تاه وتبددت افكاره ، واختلط عليه أمره .

ولأن الغرق يحتمل معنيين ، يكون النص متشابها . وفى هـــذه الحالة يكون المعنى الثانى وهو ضياع قوة فرعون بعد غرق جنوده حقيقة فى اليم : هو المتفق مع النص المحكم ، الذى يدل على نجاته ، ليخبر من خلفه بما شاهده من عظمة الله تعالى .

ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه ، حاروا فى تفسير « فاليوم ننجيك ببدنك » على وجوه كثيرة . وقرأ بعضهم « ننحيك » بالحاء المهملة بدل « ننجيك » بالجيم المعجمة ، وقرأ بعضهم « لمن خلقك » بالقاف ، اى لتكون لخالقك آية كسائر آياته ، وذكر الامام الرازى — رحمـــه الله — وجوها كثيرة فى النجاة ، ووجوها كثيرة فى « ببدنك »

وفى كلام العرب : « انفذ بجلدك من هـــذه المشكلة » كناية عن الهرب منها . ولا يدل قولهم هذا على أن ينفذ فقط دون روحه . وكذلك « فاليوم ننجيك ببدنك » هو كناية عن النجاة . ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح ، كما قال الرازى فى بعض الوجوه .

***

وشبيه بهذه المسألة : مسألة ايمان فرعون .

١ — ففى القرآن نص على أن فرعون وملأه لا يؤمنوا ، حتى يروا العذاب الأليم ، واذا رأوا العذاب الأليم وآمنوا ، فان الله يقبل منهم الايمان ..

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم ، آمن . واذا ثبت ايمانه ، يثبت : أن الله قبل منه الايمان . فكيف يقال : ان فرعون مات كافرا ، وقد حكى الله عنه انه قال : « آمنت » وحكى انه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملأه ، وهى : أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ؟

وهذه المسألة لا تخضع للمحكم والمتشابه . فالكلام فيها خال من موهم التعارض . وهذا هو النص بتمامه : « وقال موسى : ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا . ربنا ليضلوا عن سبيلك ؟ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم . فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال : قد أجيبت دعوتكما . فاستقيما . ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون . وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر ، فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا . حتى اذا أدركه الغرق ، قال : آمنت . انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل . وأنا من المسلمين . الآن . وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين . فاليوم ننجيك ببدنك ، لتكون لمن خلفك آية . وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون » (يونس ٨٨ — ٩٢)

هذا هو النص . ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم . وقد دخل فرعون فى الطلب ، وقسى الله قلبه ، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده ، وكاد هو أن يغرق ، لأن الغرق أدركه . لما عاين العذاب ، نطق بأنه لا اله الا الله وموسى رسول الله . وقد دخل بنطقه تحت قوله « فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » اذن قبل الله منه الايمان . فالله تعالى لم يرد عليه بقسوة . بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له : « الآن » ؟ وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل ، فى الآيات التسع . الآن تؤمن ؟ وكل آية سبقت اليك منى ، كانت تكفى فى ردك الى « الآن . وقد عصيت قبل . وكنت من المفسدين » ؟ لكن سننجيك ونقبل منك ، لتخبر ناسى

وقوله تعالى : « الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين » لا بدل

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الايمان من فرعون لأن الله بالناس رءوف رحيم . ولذلك قال بعض العلماء : ان فرعون آمن ثلاث مرات : أولها : قوله « آمنت » وثانيها : قوله « لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل » وثالثها : قوله « وانا من المسلمين » فما السبب فى عدم القبول ، والله — تعالى — متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد ، حتى يقال : انه لأجل ذلك الحقد ، لم يقبل منه هذا الاقرار ؟

وفى الحديث النبوى جاءت كلمة « الآن » غير دالة على نفى الايمان . ففى الصحيح : أن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — قال : يا رسول الله . والله لأنت احب الى من كل شىء ، الا من نفسى . فقال ﷺ : « لا يا عمر . حتى أكون أحب اليك من نفسك » فقال : يا رسول الله . والله لأنت احب الى من كل شىء ، حتى من نفسى . فقال ﷺ : « الآن يا عمر » ووجه الاستشهاد من هذا الحديث : أنه لما قال له « الآن يا عمر » لم ينكر عليه فعله ، ولم يرد عليه حبه .

ونص القرآن على أن الله يقبل التوبة من المسلم العاصى اذا تاب قبل الموت من قريب . ويقبل التوبة من الكافر اذا نطق بالشهادتين ، ولم يشترط القرب فى النطق من الكافر أو البعد كما اشترط فى المسلم العاصى . وفرعون موسى كان كافرا . وشهد بأنه لا اله الا الله وأن موسى رسول الله . قال تعالى : « وليست التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى اذا حضر احدهم الموت ، قال : أنى تبت الآن . ولا الذين يموتون وهم كفار . أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما » .

وليس فى القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطرود من رحمة الله . وانما النص فيه على أن ملأه هم الملعونون . ففى سورة هود يقول تعالى : « ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملئه ، فاتبعوا أمر فرعون . وما أمر فرعون برشيد . يقدم قومه يوم القيامة ، فأوردهم النار وبئس الورد المورود ، واتبعوا فى هذه لعنة ، ويوم القيامة بئس الرفد المرفود » والآيات المعجزات التى بسببها صار نبيا فى نظر اتباعه ، وقبلوا التوراة وعملوا بها . والسلطان هو الملك . فقد ورث هو وبنو اسرائيل أجمعون أرض مصر ، لما ضاع الكفر بضياع قوة فرعون ، وورث بنو اسرائيل من بعده أرض الشام . وفى عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسيرة شهر فى شهر . فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر . وكان يحكم

. .   . .

على الناس بشريعة موسى عليه السلام . وقوله تعالى : « فاوردهم النار » لا يدل على أن فرعون قد وردها ، بل هو تسبب فى ايرادهم النار لما منعهم من الايمان . وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن . فلذلك لم يرد ، بل وردوا ، هم . وقوله « واتبعوا » يدل على أنه لم يتبع بل اتبعوا ، هم . وقد جاءت اللعنة مرة أخرى فى سورة القصص فى قوله تعالى : « وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، واتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين »

وآية آل فرعون التى هى الأصل فى اثبات عذاب القبر ، لم يفهم النبى ﷺ أنها تدل على عذاب القبر . وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية المحكمة على عذاب القبر . فقد روى على شرط البخارى ومسلم — ولم يخرجا — أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبى ﷺ ، وكلما صنعت معها معروفا ، قالت لها اليهودية : وقانا الله عذاب القبر . فلما دخل النبى يوما على عائشة رضى الله عنها سألته هل فى القبر عذاب أم لا ؟ فقال لها : « لا . من زعم ذلك ؟ » قالت له : اليهودية . فقال : « كذبت اليهودية . وهم على الله اكذب . لا عذاب دون يوم القيامة »

ووجه الاستشهاد بهذا الحديث : هو أن سورة غافر كلها مكية . وآية آل فرعون مكية . وزواج النبى بعائشة كان فى المدينة . فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر ، لما قال لعائشة : « لا عذاب دون يوم القيامة » وهذا الاشكال قد اورده ابن كثير فى تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع .

وكيف يجيب بما يقنع وفى القرآن آيات محكمات تنفى عذاب القبر ؟ منها : « قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم » فلو كان فى القبر عذاب ، لما قال « عذاب يوم عظيم » — « فالله يحكم بينكم يوم القيامة » وليس فى القبر « ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » — « ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة » — « ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، أقرأ كتابك . كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »

وجاءت كلمة النار فى القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « قطعت لهم ثياب من نار » — « ما يأكلون فى بطونهم الا النار » — « كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله » وجاءت كلمة الجنة فى القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « جنة من نخيل وعنب » — « جنتان عن يمين وشمال » —

.. ..

« ويدخل جنته » أى بستانه .

وجاء فى القرآن أن المدة من الموت الى يوم القيامة قليلة ، ولا يحس بها الميت ، فاذا قام فى القيامة ، كأنه قام بعد موته على الفور . ومن هذا : « كأنهم يوم يرون ما يوعدون . لم يلبثوا الا ساعة من نهار » — « اذ يقول أمثلهم طريقة : ان لبثتم الا يوما » — « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار »

***

وكان قد آمن بموسى عليه السلام فرية من أهل مصر . ولما نجى فرعون من الغرق رجع الى أهل مصر واظهر الايمان لهم بالله رب العالمين ، والغى أماكن عبادة الالهة المتعددة . وهجرهــــا وحرم تحنيط الموتى . ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، أرسل نفرا من بنى هرون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا باحكامها ، وبنى بنو هرون فى مصر المســاجد ، وشرحوا التوراة للناس ، والزموهم بشـــعائرها وطقوسها . وهذا هو معنى قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيـــه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر ، وانتهى تحنيط الموتى . وانتهى حكم الفراعنة . واصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة . لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللأمم . وذلك لأن الله تعالى يقول : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها . وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ، ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون » والارث ليس لاذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم ، بل الارث هو لنشر شريعة التوراة والعمل بها والتمكين للحق وللعدل بمقتضى أحكامها وقد وضح الله الارث بأنه ارث ديانة فى قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الهدى ، واورثنا بنى اسرائيل الكتاب . هدى وذكرى لأولى الألباب » (غافر ٥٣ — ٥٤) مثلهم مثل المسـلمين لما ورثوا ملك الأكاسرة والقياصرة ، وكـان ارثهم لبلادهم ارث ديانة للتمكين للقرآن فى الأرض . وظل ارث بنى اسرائيل ارث ديانة ، الى أن تخلى بنو اسرائيل عن دعوة الأمم ، وحرفوا التوراة فى سبى بابل . وقد

نسخ القرآن شريعة التوراة ، وورث المسلمون الأرض عوضا عنهم . يقول الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره ، فى الآية ١٣٧ من الأعراف ما نصــه :

« اعلم : أن موسى — عليه السلام — كان قد ذكّر لبنى اسرائيل قوله : « عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض » وههنا لما بين — تعالى — اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات ؛ وهو انه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم . فقال : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها » والمراد من ذلك الاستضعاف : أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيى نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة . واختلفوا فى معنى مشارق الأرض ومغاربها : فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر ومغاربها . لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون — لعنه الله — وأيضا : قوله : « التى باركنا فيها » المراد : باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق . وذلك لا يليق الا بأرض الشام » أ. هـ

ونعلق على كلامه هنا : بأن ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هــو ارث ثابت بنص القرآن . من قــوله تعـــالى : « كذلك وأورثناها بنى اسرائيل » فى سورة الشعراء . وارثهم بعد ذلك لأرض الشام . ثابت بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للارض المقدسة وهى ارض فلسطين وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة . وارثهم بعد ذلك لأرض اليمن ثابت بنص القرآن فى مجىء ملكة سبأ واسلامها مع سليمان لله رب العـــالمين وخضوعها لشريعة موسى معه فى سورة النمل . وارثهم لأرض مكـــة وما حولها ثابت من قوله تعالى : « باركنا فيها » فى سورة الأنبيـــاء ومن قوله عن الكعبة « مباركا » فى سورة آل عمران . وقد تخلى بنو اسرائيل عن ارث الأرض بالديانة من سبى بابل ، واكتفوا بارث فلسطين للسكنى فيها .

فالأرض المبارك فيها هى ارض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر . ولهـــا مشارق ومغارب .

ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن ، اصبح ارثهم لأى مكان ارثا غير شرعى ، وانما هو فتنة فى الأرض وفساد كبير .

ثم يقول الرازى : « والقول الثانى : المراد جملة الأرض . وذلك لانه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان ، وقد ملكا الأرض . وهذا يدل على أن « الارض » ههنا اسم الجنس » أ. هـ.

وقبل سبى بابل بكثير فسد بنو اسرائيل فى الأرض التى ورثوها ، وانه لمن المحتمل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجىء ملك « بابل » المسمى « نبوخذ ناصر » الذى خضعت لحكمه بلاد كثيرة . ومن بعده الفرس واليونان والرومان والعرب المسلمون . ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس ، ظهرت فى « مصر » وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة ، والمساجد التى بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله ، تحول بعضها الى أماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من ايام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله ، ويحاربون الأمم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملأ من بنى اسرائيل ، وفى قوله : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله . فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن » وكانوا يبنون المساجد فى « مصر » لعبادة الله عز وجل . وذلك ثابت من قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة واقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » يقول الامام الرازى : « اعلم : أنه لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بأن أمر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات . يقال : تبوأ المكان ، اى اتخذه مبدأ كقوله توطنه اذا اتخذه موطنا . والمعنى : اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة . ثم قال « واجعلوا بيوتكم قبلة » وفيه أبحاث : البحث الأول : من الناس من قال : المراد من البيوت : المساجد كما فى قوله تعالى : « فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » ... الخ »

وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان دينا عاما لجميع أمم الأرض الى ان يأتى محمد رسول الله ﷺ . وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما ، من بعدما جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس ، وحرفوا التاريخ فيه . وقد تفطن بعض المسلمين الى هذا الأمر واثبتوا أن دين موسى كان عاما . ومنهم « النسفى » فى تفسيره فى أول سورة آل عمران ، ومنهم « القرطبى » فى آخر سورة الشورى ،

ومنهم « الماوردى » فى اعلام النبوة . وقد وضحنا هذا فى كتابنا نقد التوراة . اسفار موسى الخمسة .

وقد اظهر الآلوسى فى تفسيره روح المعانى ، رأى ابن العربى من فصوص الحكم ومن الفتوحات الملكية وهو أن فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما . واستنكر الآلوسى رأيه بقوله : ظواهر الآى صريحة فى كفر فرعون وعدم قبول ايمانه . ومن ذلك قوله سبحانه « وعادا وثمود . وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان . ولقد جاءهم موسى بالبينات ، فاستكبروا فى الأرض وما كانوا سابقين . فكلا اخذنا بذنبه . فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصحية ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » فانه ظاهر فى استمرار فرعون على الكفر والمعاصى الموجبان لما حل به . ونرد على الآلوسى بأن المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان : أتباعهما . وان أريد ذات الشخص ، فهامان قد يكون من الذين أغرقوا لا فرعون ، لأن الآية أوردت العقاب بصيغة التبعيض . وقال الآلوسى : والحق بعضهم بذلك قوله تعالى : « يأخذه عدو لى وعدو له » بناء على أن « عدو » تدل على ثبوت العداوة . ونرد عليه بأن « عدو لى وعدو له » فى وقت الأخذ ، وليست العداوة الى الأبد . وقال ابن العربى : ان قوله تعالى « فأوردهم النار » ليس فيه أنه يدخلها معهم ، بل قال جل وعلا : « ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » ولم يقل ادخلوا فرعون وآله . ورحمة الله تعالى أوسع من أن لا تقبل ايمان المضطر . وأى اضطرار أعظم من اضطرار فرعون فى حال الغرق ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « أم من يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء » فقرن للمضطر اذ دعاه بالاجابة وكشف السوء عنه .

وقد قال تعالى عن فرعون : « فحشر فنادى . فقال : أنا ربكم الأعلى . فأخذه الله نكال الآخرة والأولى » ومعنى « ربكم » أى سيدكم ومالككم ورئيسكم الكبير . و « والآخرة والأولى » أى عذاب قومه فى الآخرة وغرق جنوده فى الدنيا . والنكال هى العقوبة الشديدة التى يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسمعها . وقال الآلوسى فى تفسيره : « ومآل من يقول بقبول ايمان فرعون الى هذه الأقوال ، جعل ذلك النكال : الاغراق فى الدنيا »

والمعنى : ان الله تعالى اخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالغرق فى اليم ، دلالة على قدرة الله وعظمته . فلما ادركه الغرق وأسلم بعدما عاين هلاك جنوده ، نجا باسلامه من الغرق ومن التنكيل . وصارت حاله في استسلامه وضياع هيبته وقوته ، كمن نكل به . فيكون المعنى : اخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى . وهو قد كان داخلا . لكن لما أسلم خرج باسلامه عن قومه . وقد جاء في القرآن : « فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس » والقرية غير الشخص الواحد . فالقرية لما آمنت ، نجت من الهلاك . وهذا يدل على ان آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الغرق — لان يونس بعد موسى ، وكان على شريعة موسى — فلذلك لم ينفعهم الايمان . أما حال الغرق . فلم يكن فرعون فى مقدمة الجنود ، بل كان بعيدا عنهم في المؤخرة . فلما شاهدهم يغرقون وكانت عنده الفرصة لينطق بالشهادتين ، نطق بها . وعندئذ ارتفع عنه النكال ، ولم يرتفع عن قومه . وقوم يونس ارتفع عنهم النكال ، لأنهم آمنوا قبل وقوعه ، لا حال وقوعه . وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه . لأنه كان فى مؤخرة الجنود المحاربين . ولم يقع عليه النكال بعد . وقال بعض المفسرين ان الأولى : هى قول فرعون : « ما علمت لكم من اله غيري » والآخرة هى قوله : « أنا ربكم الأعلى » وكان بينهما أربعون سنة . وقولهم هذا على أن فرعون كان « الها » يعبد مثل الأصنام والشمس والقمر . وقوله : « ويذرك والهتك » يرد قولهم لأنه يدل على أن « من اله غيرى » معناه : من سيد . ويدل غيرى « انا ربكم » أى سيدكم . ومدة الأربعين تحتاج الى دليل . وهو غير موجود .

***

وفى التوراة : أن الفرعون الذى أذل واستعبد بنى اسرائيل . لم يكن من اسرة الفراعنة التى كان فى أيامها يوسف عليه السلام . ففى سفر الخروج : « ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف » وهذا يدل على ان غزاة فاتحين كانوا قد اتوا الى مصر وحكموها . ولما رأوا فيها بنى اسرائيل غرباء ، خافوا منهم أن ينضموا الى أعدائهم من الأمم الأخرى ، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض ، أو مع آل فرعون الذين غلبوهم واخذوا منهم الحكم . لذلك أذلوهم بأعمال شاقة وبقتل الذكور من ابنائهم . وفى القرآن ما يفهم منه ذلك كان فرعون قال

للملأ حوله : « يريد لن يخرجكم من ارضكم » (الشعراء ٣٥)

واهل مصر اصحاب البلاد الأصليين ، لا يريد موسى عليه السلام ان يخرجهم من أرضهم . ولا اى انسان غالب يفكر فى اجلاء السكان الأسليين عن أرضهم . لأنه ان أجلى شعبا عظيما من وطنه ، فأين يقيم ؟ ومن يزرع الارض ويعمرها ؟ وكل ما يطمع فيه الغالب هو ان يأخذ جزية من أهل الأرض المغلوبة ، ويضمن تبعيتهم له اذا داهمه عدو . فقول فرعون عن موسى عليه السلام : « يريد أن يخرجكم من أرضكم » التى اخذتموها عنوة ، يدل على أن فرعون كان من الغزاة الفاتحين ، وليس من المصريين أهل الأرض . وهذا المعنى تكرر فى القرآن ، فقد جاء فى سورة الاعراف أن فرعون قال للسحرة : « آمنتم به قبل أن آذن لكم ؟ ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها اهلها » ولقد خاف فرعون وملؤه — الذين اتوا معه — من بنى اسرائيل ان يطردوهم من مصر ، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم . ولذلك قالوا لموسى : « أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكما الكبرياء فى الأرض » (يونس ٧٨) وذلك لانهم ظنوا أن موسى يريد ملكا كشأن الملوك المستبدين . ولم يفهموا أنه يريد دينا سماويا نورا وهدى للناس . « سراج لرجلى كلامك ، ونور لسبيلى » (مزمور ١١٩ : ١٠٥) .

وفى التوراة أن الفرعون الذى ولد موسى فى عهده ، هو غير الفرعون الذى أخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده . ففى سفر الخروج . وحدث فى تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات ، وتنهد بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا » — « وكان موسى ابن ثمانية سنة ، وهرون ابن ثلاث وثمانين سنة حين كلما فرعون » وفى القرآن الكريم كلام يفهم منه ان فرعون لم ينجب ولدا . ومن ييأس من الانجاب لابد وأن يكون قد بلغ سن الكبر . فاذا فرضنا أن عمر الفرعون حين أخذ موسى للتربية خمسون عاما ، وأن موسى خرج من مصر بعدما بلغ أشده واستوى ، وبعد قتل المصرى فى سن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى أرض مدين عشر سنوات . فان العقل يدل على أن الفرعون الذى كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذى رباه . ففى سورة القصص : « وقالت امرأة فرعون : قرة عين لى ولك . لا تقتلوه . عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا » وفى سورة القصص أن فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين

كانوا خائفين من بني اسرائيل ، وليس جميع أهل مصر . وهذا يدل على أنهم غزاة جدد ، قال تعالى : « ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون » وفي نفس السورة أن موسى دخل المدينة على حين غفلة من أهلها — اى حراسها من قبل فرعون — وهذا يدل على أن الملأ من قوم فرعون ، كانوا يسكنون مع فرعون في طرف المدينة — وهى مدينة صان الحجر — ولم يكونوا مخالطين للسكان الأصليين ، وأن موسى تربى فيهم وكان ينزل المدينة كما ينزل اتباع فرعون .

وفي نفس السورة : أن موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الأصليين بطريق الخطأ وهذا الفرعوني كان في عراك مع اسرائيلي من قوم موسى . وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه عند فرعون ، وذات يوم وجد الاسرائيلي عراك مع فرعوني آخر . فأراد أن يبطش بالفرعوني الآخر . وعندئذ قال له الآخر : « اتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس » ؟ اى انا علمت مما أشيع عنك انك قتلت فرعونيا مثلي وخاف موسى وقال : « حقا قد عرف الأمر » والفرعوني الآخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الأصلاء . وعندئذ فطن الملأ من قوم فرعون الى أن موسى الذى ربوه ، لن يدين لهم بالولاء والفضل ، بدليل أنه مال الى قومه ، ولم يمل الى من هو منهم . ولذلك ائتمروا على قتله « وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى » وهذا يدل على ان مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة عنها « قال : يا موسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ، فاخرج انى لك من الناصحين . فخرج منها خائفا يترقب »

وفي التوراة أن فرعون لم يغرق في البحر الأحمر ، وانما غرقت جنوده ومركباته ولم يغرق هو . ففي سفر الخروج : « فدفع الرب المصريين في وسط البحر ، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان . جميع جيش فرعون الذى دخل وراءهم في البحر . لم يبق منهم ولا واحد » — « مركبات فرعون وجيشه القاهما في البحر ، فغرق افضل جنوده المركبية في بحر سوف ، تغطيهم اللجج . قد هبطوا في الأعماق كحجر » — « ان خيل فرعون دخلت بمركباته وفرسانه الى البحر ، ورد الرب عليهم ماء البحر . وأما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة في وسط البحر »

•• •• •• ••

— « الفرس وراكبه طرحهما فى البحر » أى الجندى وحصانه غرقا فى اليم معا .

وفى سورة الشعراء محاورة جرت بين موسى وفرعون . وفيها : أن فرعون لما استولى على أرض مصر ، ورأى اليهود فيها غرباء . وبعد مدة جاءه موسى ليقول له : « أن أرسل معنا بنى اسرائيل » ظن أن طلبهم موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من أرض مصر . ولما أكد له موسى لن ظنه باطل ، لأنه يهدف الى اقامة دين « قال فرعون : وما رب العالمين » ؟ أى ما هى الماهية والحقيقة لهذا الاله ؟ « قال : رب السموات والأرض وما بينهما . ان كنتم موقنين » وعندئذ اندهش فرعون ، و « قال لمن حوله الا تستمعون ؟ » أى انه يريد تغيير الآلهة التى جئنا الى ههنا بحجة هى رعايتها والتمكين لها . وقد ازال موسى استغرابه بقوله : « ربكم ورب آبائكم الأولين » وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون ، وهو يخاطب الملأ بقوله : « ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون » يعنى أن موسى يؤكد على انه يريد دولة دينية ، والحال اننى لو سلمت له بما يريد ، لخلعنى انا من الملك . ولو كان عاقلا لعلم أننى راغب فى الملك ، ولن اتركه . ولقد رد عليه موسى بأن الأرض لله ، وهو « رب المشرق والمغرب وما بينهما » ولو اراد لفرعون أن يبقى فسيبقى ، ولو اراد له ان لا يبقى ، فلن يبقى . وعندئذ قال له فرعون : « لئن اتخذت الها غيرى » أى خضعت لملك آخر ، أو تعاونت معه « لأجعلنك من المسجونين » فالصراع فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية ارض مصر . ولكى يظهر موسى كانبا طلب منه معجزات خارقة للعادة ، فاظهر أمامه العصا واليد البيضاء . كان يلقى موسى عصاه على الأرض ، فتنقلب الى ثعبان من لحم ودم .

والسبب فى انها كانت معجزة : أن الثعبان كان يعبد فى ذلك الزمان فى ارض مصر ، فاراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد اله يخلق الثعبان الذى يعبدوه ، ويتحتم عليهم ان كانوا عقلاء أن يعبدوا الخالق ويتركوا عبادة المخلوق . وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ آمون أن رأسه كان متجها نحو الغرب ، وكان رسم ثعبان على شمال جثته المحنطة . والاكليل الذى كان على رأسه ، كان عليه رسم الثعبان . وكانوا يسمونه « الصل » أى الأفعى وهو رمز للسلطان لدى الفراعنة ؛ وكانوا يضعونه على جباههم .

والسبب في أن اليه كان يقمها موسى في عبه فتخرج بيضاء : هو أن الشمس كانت تعبد في مدينة « هليوبوليس » وأنها هي التي تجلب النور — في اعتقادهم — وتمحو الظلام ، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلال ، وتأتي بالضوء الى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط في الناس وفي الحيوان . فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد إله يجلب النور من غير الشمس . وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور ، وهي آلهة الحرب عندهم ويعبدون « آمون » اله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها التماسيح والقرود والبقر . وكان عجل أبيس يعبد في « سقارة » والتمساح في « منفلوط » والقرد في « طيبة »

وفي سورة غافر : محاورة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون . ذلك ان فرعون لما استولى على مصر ، عمل له مجلسا من جميع بلادها للنظر في شئون البلاد . وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله « قالوا : اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه » من المصريين ، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة « اني اخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد » وكان دينهم من آلهة متعددة ، وعندئذ قام مصري أصيل في المجلس وقال لفرعون ان موسى صادق في دعوى النبوة للمعجزات التي أظهرها ، وأن الله الذي يدعو اليه هو الله الذي دعا اليه يوسف عليه السلام من قبله ، وانتم قد سمعتم عمن كذبوا الرسل . كيف هلكوا من الله القادر على كل شيء . واني احذركم من بطش الله تعالى . ومع ذلك لم ينزجر فرعون ولم يرتدع .

وكان المصريون يعتقدون في البعث من الأموات . وان روح الميت بعد فناء الجسد : إما أن تكون معه في القبر ، أو تكون مع الطيور ، أو تكون في امكنة أخرى .

وكانوا يعتقدون في أن الجسد سيفنى . ولكي تعرفه الروح الذي تسبب له النجاة ، يجب أن يحنط لتميزه عن غيره من اجساد الناس . وهذه الروح التي تسبب النجاة ، تسمى «كا» أما روح جسده فتسمى « با » وكانوا يضعون الطعام في القبر لتأكل منه « كا » وحدها . وكانوا يضعون سفنا في مقابر الملوك لتركبها « كا » وتسير بها مع الميت الى دار السعادة .

عن النوع بفصل آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : ان قولنا : ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع . يفيد أمور ثلاثة : احدها : سلب الكون في موضوع . وثانيها : كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب . وثالثها : تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء . ولا يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والسلب المحض لا يكون جزء من ماهية النوع ، ولا تكون الطبيعة الجنسية هي ذلك الاقتضاء ، لأنا قد دللنا على أن اقتضاء العلة لمعلولها ، لا يجوز أن لا (ان) يكون امرا ثبوتيا .

=

وفرعون موسى لم يحنط كما حنط من سبقه من الفراعنة ، لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التي تحرم التحنيط . من بعد ذلك الزمان . والله أعلم . واذا كان قد مات من قبل أن تنزل التوراة ؛ فمن المحتمل أنه قد تم تحنيطه — وهذا بعيد — .

واعلم : ان الآثار لم تظهر الى الآن ، أمر موسى وفرعون على وجهه الصحيح . واذا اظهرت فيما بعد ا فسيكون فيما تظهره ، شبيه بالذى قلناه .

وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه بمدائن صالح عليه السلام في « الحجر » من حيث النقش البديع في الصخر . ودفن الموتى في الصخور . وقد رأيت بنفسي مدائن صالح ورأيت آثار الفراعنة ، فلم أجد فرقا يذكر . مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة . كان من عهد قريب او معاصر لأهل ثمود قوم صالح عليه السلام . ومن بعد موسى عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين .

***

وهذه مسائل قد اوردتها هنا . لأبين بها أن الاختلاف في الرأى موجود . وسيظل الى يوم القيامة ، لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، الا من رحم ربك . ولذلك خلقهم » (هود ١١٨ — ١١٩) وفي الأيام الأولى لبدء الاسلام قد وصف العالم بالجهل — بمعنى عدم العلم — من مخالفيه في الرأى . والمخالفون

=

واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع ، فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع . وأيضا : فبتقدير ان يكون هذا الاقتضاء أمرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والأثر ، فتكون خارجة عن الماهية . فـــلا تكون جنســـا . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : ان الذى يحتمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التى عرض لها هذا الاقتضاء . الا ان هذا أيضا باطل ، لأن أول مراتب الجنس ان يكون مقوما مشتركا فيه بين الأنواع . وهذا المعنى غير معلوم لأن الاشياء المختلفة فى تمـــام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، فلا يبعد ان يقال : الجوهر المجرد له ماهية ، والجسم له ماهية أخرى . وهاتان الماهيتان متشاركتان فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود ، مع انه لا يكون بينهما مشاركة فى شىء من الذاتيات أصـــلا . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الموجود لا فى موضـوع — بهذا التفسير — لا يجوز جعله مقولا على ما تحته ، قول الجنس على الأنواع .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا : دلائل قاطعة على أن حقيقة الله — تعالى — عين وجوده . واذا كان الأمر كذلك فقولنا : ماهية متى كانت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع : يصدق على الله تعالى . فلو كان هذا المعنى جنسا ، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل . وذلك محال .

= فى الرأى يخطئون فى مسائل أخرى . فيوصفون بالجهل الذى هو عـدم العلم . وقد وقعت مساوىء من هذا الوصف الشائن وسفكت دماء وخربت بيوت . وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى يصحح خطأ موروثا ، أو تقليدا فاسدا . ولا يصح أن يستمر هذا فى المسلمين . فالله عز وجل بين فى كتابه أنه تكفل فى شأن القرآن ١ — بكتابته ٢ — وبقراءته قراءة حسنة ٣ وبتفسيره وبيانه . وذلك فى قوله تعالى : « ان علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٧ — ١٩) وما تكفل الله به لابد وأن سيكون . سواء كتب العلماء وقهروا ، أو لم يكتبوا ولم يقهروا .

الحجة الرابعة : لو كان الجوهر جنسا ، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل ، فيكون الصادر الأول من الله ــ تعالى ــ اكبر من واحد . وذلك عندهم محال .

الحجة الخامسة : كل ما صدق عليه أنه جوهر . فاما ان يكون بسيطا فى ماهيته ، أو يكون مركبا فى ماهيته . فان كان بسيطا فى ماهيته ، فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ، ويمتنع عليه أنه داخل تحت شىء من الأجناس ، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا ، والبسيط لا يكون مركبا . وهذا ينتج : أن الجوهر ليس بجنس . وأما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لامتناع أن يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر ، وحينئذ يعود الكلام الأول فى كل واحد من تلك البسائط .

فثبت بهذه البراهين الخمسة : ان الجوهر بالتفسير الثانى الذى ذكروه يمتنع أن يكون جنسا لما تحته .

وأما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير ، والمعنى ظاهر .

المسألة الثالثة

فى

تحقيق الكلام فى قولنا العرض هو الموجود فى موضوع

قال الشيخ : « وأما الموجود الذى يكون لا شيئا فى موضوع . فيفهم منه أيضا معنيان . وواضح من احد المعنيين : انه ليس جنسا . وانما يشكل فى المعنى الثانى الذى بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لا فى موضوع . فنقول : ان هذا المعنى ليس جنسا للأعراض ، لأنه ليس داخلا فى ماهيتها ، والا لكان تصورك البياض بياضا ، يكون مشتملا على تصورك أنه فى موضوع . وكذلك فى الكم »

التفسير : قولنا : العرض هو الموجود فى موضوع ، يحتمل وجهين :

الأول : انه الذى يكون موجودا ، مع أنه فى موضوع .

والثانى : أنه ماهية اذا وجدت فى الأعيان ، كانت فى موضوع .

فأما أن المفهوم الأول لا يصلح للجنسية ، فقد تقدم القول فيه فى تفسير قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وأما المفهوم الثانى فزعم « الشيخ » أنه أيضا لا يكون جنسا لما تحته . واستدل عليه بأن قال : لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف ، لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل . لما ثبت أن جزء الماهية يجب أن يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا . لكنه ليس الأمر كذلك . فانا بعد أن نعقل ماهية الكم والكيف ، نبقى شاكين فى انه هل هو جوهر أو عرض ؟ وذلك يدل على أن العرض لا يجوز أن يكون جنسا لما تحته .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة حسنة جيدة ، الا أنها تدل على أن الجوهر لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته من وجهين :

احدهما : انا قد نتصـــور معنى حالا فى جوهر الأرض ، يقتضى حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم ، مع أنا بعد ذلك نبقى شاكين فى أن ذلك المعنى هل هو مقوم لمحله أو لا متقوما بمحله ؟ وهذا المعنى صورة . والصورة عندكم جوهر ، فقد عقلنا حقيقة الصورة ، حال ما نكون شاكين فى أنها جوهر أم لا ؟ فان دل كلامكم هناك على أن العرض ليس بجنس ، وجب أن يدل هنا أيضا على أن الجوهر ليس بجنس .

ولمجيب أن يجيب فيقول : انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة ، بل لا نعقل منها الا أنها أمر ما ، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار . والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه ، لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها . أما نحن فنعقل الألوان والمقادير بحقائقها المخصوصة ، فلو كانت العرضية مقومة لها ، لزم ما ذكرناه . فظهر الفرق .

وثانيهما : أن الكون فى الموضوع مفهوم ثبوتى . وقولنا : ليس فى موضوع ، اشارة الى سلبه . فان كان اقتضاء الكون فى موضوع

ليس بجنس ، فان يكون أقتضاء سطب هذا المعنى ، لم يكن جنســا ، كان أولى .

واعلم : ان هنا وجوها أخرى . تدل على ان العرض ليس جنسا لما تحته :

الحجة الأولى : اذا قلنا : العرض ماهية متى وجدت فى الأعيان كانت فى الموضوع ، فهنا أمور ثلاثة : الحصول فى الموضوع ، واقتضاء هذا المعنى ، والماهية التى هى المقتضية لهذا المعنى ، وكل واحد من هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية — على ما قررناه فى الجوهر .

الحجة الثانية : العرض اما أن تكون ماهيته بسيطة او مركبة . فان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه أنه عرض ، ولا يصدق عليه الجنس البتة . فالعرض ليس بجنس . واما ان كان مركبا ، فاجزاء قوامه يجب أن تكون اعراضا ، ضرورة أن الجوهر يمتنع أن يكون جزءا من ماهية العرض ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضــا . وحينئذ يعود الكلام المذكور .

فان قالوا : لم لا يجوز ان تكون أجزاء العرض جوهرا ؟ قلنا : لأنها ان كانت بأسرها جوهرا ، كان المجموع الحاصل منها جوهرا ، فيلزم أن يكون العرض جوهرا . هذا خلف . وان كان بعضها جوهرا وبعضها عرضا . فذلك الواحد البسيط عرض . وهو غير داخل فى الجنس . ويعود الكلام المذكور .

الحجة الثالثة : الأعراض الاضافية احوج الى الكون فى الموضوع من الأعراض القوية الوجود . مثل الكميات والكيفيات ، و (اذا) كانت اولى بالعرضية ، فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك ، فلا يكون .

المسألة الرابعة

فى

بيان ان الوجود ليس جنسا لما تحته

قال الشيخ : « ولأن الوجود لما كان فى موضوع ، اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع ، أو بعد وجوده ، وما ليس فى موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشىء الذى فى الموضوع ولا بعده ، فالموجود هذا قبل ذلك بالذات والحد ، وهذه القبلية ليس من حيث الوجود وهــو المعنى المشار اليه بان هنا شركة ، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة ، فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود ، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد ، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية ، ويكون العدد بينهما بالسوية »

التفسير : لما بين فى الفصل السابق : أن العرض ليس جنســا لما تحته ، واستدل عليه : بان الموجود واقع على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر ، وكل ما كان واقعا عــلى هذا الوجه ، لم يكن جنسا . أما بيان الصغرى : فلأن الوجود للشىء الذى يكون فى موضوع . اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده . أما وجود ما ليس فى موضوع ، فانه لا يكون مع وجود الشىء الذى فى الموضوع ولا بعده . وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع ، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع . فثبت : أن الوجود مقول على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر . وأما بيان الكبرى — وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا — وذلك لأن الجنس جــزء الماهية ، وحصول التفاوت فى جزء الماهية محال .

فان قال قائل : اليس ان العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد ، والجزء متقدم على الكل ، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد ، فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك ، فوجب أن لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس ؟ **قلنا** : العدد الناقص متقدم عــلى

الزائد فى كونه موجودا ، لا فى كونه عددا . ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية ، والتشكيك انما وقع فى الوجود ، وهو خارج عن الماهية .

وهنا دلائل اخرى تدل على أن الوجود (٤) ليس جنسا لما تحته :

فالحجة الأولى : لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة . فلو كان الموجود جنسا ، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة ، فلو كان الموجود جنسا ، لكانت حقيقة واجب الموجود لذاته مركبة . وذلك محال .

الحجة الثانية : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بفصل . وذلك الفصل يكون موجودا ، لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع . فالفصل لا يكون معدوما ، فيكون موجودا ، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع ، الى فصل آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع فـ (انه) يكون عرضا ، وان (٥) كان جنسا لما تحته ، يلزم (٦) كـون العرض مقوما للجوهر . وهو محال . وان كان غنيا عن الموضوع ، ثم كان جنسا ، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض . وذلك محال . لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض ، لا يحصل فى الموضوع ، بل الحاصل فى الموضوع : هو احد جزءيه . فأما الجزء الثانى وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا فى الموضوع . فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط وأما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر .

الحجة الرابعة : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لوجب أن لا تعقل الماهية مع الشك فى وجودها . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، لم يجب أن يكون جنسا لما تحته .

---

(٤) الوجود : ص   (٥) فان : ص

الحجة الخامسة : لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للممكن . ولو كان جنسا للممكن ، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه . وكل ما كان كذلك ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته .

واعلم : انه لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للواجب لذاته (و) لزم ان يكون الواجب لذاته مركبا . وكل مركب ممكن لذاته . فلو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان الواجب لذاته : ممكنا لذاته . هذا خلف .

وايضا : فلما كان جنسا للممكن لذاته ، وكل ما كان جنسا لشيء ، كان واجب الثبوت له . فيلزم ان يقال : كل ممكن فان الوجوب واجب الثبوت له ، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهذه دلائل لطيفة حسنه جدا .

المسألة الخامسة
فى
تقسيم الأعراض

قال الشيخ : « الموجودات التى فى موضوع . منها ما لها قرار فى الموضوع ، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار . ومن وجه آخر : بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط ، وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا أنه نفس وجود غيره بازائه . وأولاها بالوجود المتقرر فيه ، واقلها استحقاقا للوجود الذى لأجل وجود غيره والثالث متوسط . مثال الأول : البياض ، مثال الثانى : الاخوة ، مثال الثالث : الأين . وايضا : اضعف المتقرر فى نفسه : ما هو سبب اضافة فى نفسه . كالوضع . وأضعف ما هو بسبب قياس غيره : ما هو الى غيره فى حكمه . مثل : قولك الأصغر والاكبر . واضعف الثالث : ما كان الى غير قار ، كمتى »

---

(٦) فيلزم : ص

التقسيم : اما الأجناس الغالبة للاعراض فهى التسعة المذكورة فى فصل (٧) « قاطيغورياس » وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة فى الاعادة . واما هنا فقد ذكر « الشيخ » نوعين آخرين من التقسيم ، ما ذكرهما فى شىء من كتبه المطولة والمختصرة . فكان ذلك من خواص هذا الكتاب .

التقسيم الأول : أن يقال : العرض اما أن يكون . قار الذات واما أن لا يكون . اما الذى يكون قار الذات ، فجميع اقسام الكمية ، الا الزمان عند من يقول : الزمان مقدار الحركة ، وجميع اقسام الكيفية ، الا الصوت ، وجميع الاضافات الى الأمور الباقية . واما العرض الذى لا يكون قار الذات . فالزمان عند من يقول : انه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة أن ينفعل فى الأمور الجسمانية . مثل تقطيع الأجسام وتقطعها . وهنا اشكال وهو ان العرض الذى لا يكون قار الذات لابد وأن يكون عبارة عن امور متتالية متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا فى آن واحد — على ما بيناه فى فصل (٨) الحركة — واذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الذى وجد فى ذلك الآن الواحد ، اما ان يكون ممكن الوجود فى الآن الثانى او لا يكون كذلك . فان كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار ، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار ، وان كان الثانى لزم أن يقال : ان الشىء انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وهذا محال .

التقسيم الثانى للأعراض : هو أن العرض اما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الاضافات ، واما أن يكون مجرد الاضافة ، واما أن يكون صفة حقيقية ، تتبعها اضافة . مثال الأول : السواد والبياض . مثال الثانى : الأبوة والبنوة . مثال الثالث : الأين . وهو معنى يقتضى نسبة الشىء الى مكانه .

---

(٧) كتاب : ص

(٨) كتاب : ص

وهنا ابحاث :

البحث الأول : ان الشىء اذا حصل فى مكانه ، فان حصوله فى مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان . وهـــذه النسبة لابد من الاعتراف بها ، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم : انه حصل فى ذلك الجسم معنى حقيقى يوجب تلك الحالة الاضافية ، ومنهم من أنكر وجود هذا الشىء . اذا عرفت هذا فالأين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول ، أما اذا قلنا بالقول الثانى ، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة .

البحث الثانى : ان مراد « الشيخ » من قوله بعض الموجودات فى موضوع : اى بعض الأعراض . فالمراد من قوله للموضوع فى نفســـه : اى هذا العرض يكون حاصلا للموضوع فى نفسه ولا تعلق له بشىء سوى ذلك الموضوع . وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة فى الموضوع ، ولا تعلق لها بشىء آخر . اما الصفة الاضافية فانها تكون حاصــلة فى الموضوع ، ويكون لها تعلق بشىء آخر خارج عن الموضوع . فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين . واما قوله : وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، فالمراد منه : ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنســب الصرفة ، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من القسمين المخصوصين بأن الآخر فى مقابلته . واما قوله : وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا لأنه نفس وجود غيره بازائه . فهذا هو الذى سميناه بالصفة الحقيقية اتى تتبعها صفة اضافية . أما انها للموضوع فى نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية ، وأما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية .

البحث الثالث : لا شك أن أقوى ما فى الوجود هو الصفة الحقيقية . وأضعفها فى الوجود الاضافية المحضة . والثالث هو الصفة الحقيقية التى يتبعها صفة اضافية ، وهو متوسط بين القوة والضعف . والأمر فيه ظاهر .

البحث الرابع : أضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولا لأحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين الأجزاء ، وذلك (١) الجسم من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقى ، ليس من باب النسب والاضافات ، ولكنها فى وجودها معلولة للنسب المخصوصة المذكورة ، فلا جرم كان أضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع .

ثم نقول : وأضعف الأعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات . مثل الأصغر والأكبر ، فانهما اضافتان عارضتان للصغير والكبير . وهما أيضا اضافتان . ثم نقول : واضعف أنواع القسم الثالث — أعنى العرض الذى يكون صفة حقيقية تتبعها صفة اضافية ما كانت اضافة شىء غير قار ، فان الأين عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى المكان . والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان ، لكن المكان عرض قار ، والزمان غير . فلا جرم كان الأين أقوى ، والمتى أضعف . والله أعلم .

---

(١) ذلك : ص

الفصل السادس

فى

مَبَاحِثِ المُمْكِنِ وَالوَاجِبِ

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

تعريف الواجب

قال الشـــيخ : « كل وجود للشيء اما واجب واما غير واجب . فالواجب هو الذى يكون له دائما ذلك . اما له بذاته واما له بغيره »

التفســير : انه قد فسر الواجب هنا بالدائم . فان كان دائما بذاته ، كان واجبا بذاته ، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره .

واعلم : أن المعتاد المشهور فى الكتب : تفسير الواجب بما يكون ضرورى الوجود . ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما ، وقد يكون ضروريا لا دائما . فلا أدرى ما الفائدة فى تعيين هذا الاصطلاح ؟

المسالة الثانية

فى

ان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

قال الشيخ : « كل ما يجب لذاته وجوده ، فيستحيل ان يجب وجوده بغيره وينعكس »

التفسير : الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . وايضـــا : الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته . وتقريره أن الواجب بذاته هو الذى تكون ذاته كافية فىحصول الوجود والواجب بغيره هو الذى لاتكون ذاته كافية فى حصول الوجود ، بل لابد من شىء آخر . ولو جعلنا الشىء الواحد واجبا بذاته وبغيره معا ، يلزم أن يقال : ان ذاته كافية فى وجوده ، غير كافية فيه . فيلزم الجمع بين النقيضين . وهو محال .

المسألة الثالثة

فى

تفسير الممكن

قال الشيخ : « كل ما يجب وجوده لا عن ذاته . فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط ، لم يجب وجودها ، والا لكان لذاته . ولم يمتنع وجودها ، والا لكان ممتنع الوجود لذاته ، فلم يوجد . ولا عن غيره ، فاذن وجوده بذاته ممكن ، وبشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب ، ووجوبه لا بشرط علته ، غير وجوده بشرط لا علته ، فباحدهما ممكن وبالآخر ممتنع »

التفسير : لا أدرى ما الذى حمل « الشيخ » على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟ فالواجب (٢) أن يقال : انا اذا اعتبرنا ماهية الشىء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجـود الموجد وعدمه ، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود ، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته ، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم ، فيكون هو الممكن لذاته . وهذا كلام مضبوط معقول .

فان قيل : القول بالامكان باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الشىء اما أن يكون موجودا ، واما أن يكون معدوما . فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم ، واذا لم يقبل العدم لم يحصل

---

(٢) بل الواجب : ص

امكان الوجود والعدم ، وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود ، فرجب أن لا يحصل امكان العدم والوجود . واذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم ، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان ، ثبت أن القول به بالامكان باطل .

والثاني هو : سبب الوجود اما أن يكون موجودا أو غير موجود . فان كان سبب الوجود موجودا ، كان المسبب واجبا . ولا شيء من الواجب بممكن . وان كان سبب الوجود معدوما ، كان وجود المسبب ممتنعا . ولا شيء من الممتنع بممكن . واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود ، وعن عدمه ، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان ، لزم أن يكون القول بوجود الامكان محالا .

الثالث : ان الشيء انما يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم ، لو لم يمتنع تقريره مع العدم ، الا أن تجويز هذا يقتضي تجويز كـــون الماهية متقرره مع العدم . وذلك يوجب القول بأن المعدوم شيء . وهـــو محـــال .

الرابع : ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا ، واما أن يكون مغايرا له . فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجودا ويمكن ان لا يكون موجودا ، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا . ومعلوم أن ذلك باطل . وان كان الحق هو الثانى كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية أو الوجـــود أو شيء ثالث . فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام : أن الماهية يمكن أن تصير لا ماهية ، وان كان الثانى عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا ، وان كان الثالث فذاك الشيء . اما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا لها . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

الخامس : هو ان الشيء لو كان ممكنا ، لكان ذلك الامكان اما أن يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، واما ان يكون أمرا موجودا . **والأول باطل** ، لأنه لا فرق بين أن يقال : لا امكان ، وبين أن يقال : الامكان عدم محض ونفى صرف . **والثانى باطل لوجوه :**

احدها : أن يقال : الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه . وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، فيكون امكانه زائدا عليه . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان ثبوت الامكان للممكن ضرورى ، فلو كان الامكان صفة موجودة . لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته ، وكون المحل موجودا ، شرط قيام الصفة الموجودة به ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، وما كان شرطا للواجب بذاته ، أولى أن يكون واجبا لذاته . فيلزم ان يكون الممكن بذاته واجبا لذاته . وهو محال .

وثالثها : ان الامكان لو كان أمرا موجودا ، لكان ممكن الوجود لذاته ، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا ، بل موجودين . ثم يكون واحد ممكنا لذاته ، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين . وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد اربعة أشياء ، وكذا القول فى كل واحد منهما ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل أشياء غير متناهية هذا خلف .

والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين :

الأول : هو ان اعتبار ماهية الشيء من حيث هى هى غير ، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم ، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير . ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب ، ومع العدم تقتضى الامتناع . اما اعتبار الماهية من حيث انها هى لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع . وذلك هو الامكان . وهذا الجواب انما يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية .

والثاني : ان اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال . وأما اثبات الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل ، فلم قلتم : انه محال ؟ مثل أن نقول : هذا الشيء الذى هو موجود فى الحال يمكن أنه يصير معدوما فى الزمان المستقبل .

لا يقال : قول القائل هذا الشيء الذى هو موجود يمكن أن لا يبقى بعد ذلك له احتمالان .

احدهما : أن يكون المراد هو ان الشيء حال حصـــوله فى الحال ، يمكن أن يتغير فى الاستقبال .

والثاني : انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن أن يتغير هذا الشيء فى ذلك الاستقبال . اما الاحتمال الأول فباطل ، لأن التغير فى الاستقبال مشروط بحضور الاستقبال ، الذى هو ممتنع الحضور فى الحال . والموقوف عـــلى المحال محال . فكان قولنا : انه فى الحال يمكن أن يتغير فى الاستقبال أمرا محالا . والمحال لا يكون ممكنا . واما الاحتمال الثانى فباطل أيضـــا . لأن الاستقبال اذا صار حاضرا ، صار حالا . وحينئذ يعود السؤال المذكور على اثبات الامكان فى الحال . لأنا نقول : ان علمنا بأن هذا الانســـان الجالس يمكن أن يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهى . وما ذكرتموه قدح فى هذا البديهى فلا يلتفت اليه . وبهذا الجواب ندفع بقية الأسئلة .

المسالة الرابعة
فى
انه لا يجوز موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر

قال الشيخ : « كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان ، فليس ذاته بذاته ، بلا شرط يميزه واجبا . فاذن ذاته بذاته ممكن »

التفسير : الواجب لذاته هو الذى تكون حقيقته كافية فى وجوده . والذى يتوقف على غيره هو الذى لا تكون حقيقته كافية فى وجوده . فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين .

المسالة الخامسة

فى

ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مبرا فى حقيقته عن جميع جهات التركيب

قال الشيخ : « كل ما له جزء معنوى كاجزاء الحد ، او جزء قوامى كالمادة والصورة ، او كمى كالعشرة ، وما هو ثلاثة اذرع ، فوجدوه بشرط جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ، فهو ممكن الوجود بذاته »

التفسير : كل مركب عن امرين فصاعدا ، فانه محتاج الى وجود جزئه . وجزؤه غيره . وكل مركب فهو محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته ، ولا شىء من الممكن لذاته واجب لذاته ، فلا شىء من المركب فى ذاته بواجب لذاته .

المسالة السادسة

فى

بيان انّ الممكن لابد له من سبب

قال الشيخ : « كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان ان يكون عن ذاته او عن غيره ، او لا عن ذاته ولا عن غيره . وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود . وليس بممكن الوجود لذاته وجود عن ذاته . والا لوجب ذاته لا عن ذاته ، فاذن وجوده عن غيره »

التفسير : حاصل هذا الكلام : انه ادعى أن الممكن لذاته لابد له من سبب ، ولم يزد على هذا القدر البتة . فلنبين ان الكلام الذى ذكره لا فائدة فيه البتة :

اما قوله : كل ممكن الوجود لذاته اما أن يكون وجوده عن ذاته ، او عن غيره ، أو لا عن ذاته ، ولا عن غيره . فنقول : هذا التقسيم غير صحيح . لأن ممكن الوجود مفسر بأنه الذى لا يكون وجوده من ذاته . وعلى هذا يكون قوله : ممكن الوجود بذاته ، اما أن يكون وجوده من ذاته ، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول : الذى لا يكون وجوده من ذاته اما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره . ومعلوم أن هذا الكلام سفه باطل . بل الواجب أن يقال : ممكن الوجود هو الذى لا يكون وجوده من ذاته ، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته ، اما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره . فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب . وان كان لا من ذاته ولا من غيره ، ف « الشيخ » لم يذكر فى ابطال هذا القسم الا قوله : وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود . ومعلوم أن هذا ليس دليلا على ابطال هذا القسم ، بل هو اعادة لعين الدعوى ، فلا يكون فى ذكره فائدة البتة .

فقد ظهر أنه لم يذكر فى هذا الفصل الا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته ، لابد له من مؤثر . فاذا كان حاصل الكلام هذا القدر ، فما الفائدة فى ذكر تلك التقسيمات الكثيرة ، والترديدات الطويلة ، لا سيما فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟

واعلم : ان جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لابد له من مرجح ، ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم بديهى ، ومنهم من قال : انه علم استدلالى . اما الأولون فقالوا : انا متى استحضرنا فى عقولنا : أن الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية . سيان تضى العقل بانه لا رجحان لأحدهما على الآخر الا بسبب منفصل . وأما القائلون بانه

استدلالى . فقد احتج بعضهم عليه بأن قال : الممكن هو الذى يستوى طرفاه . فلو كان احدهما راجحا على الآخر ، لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وانه يوجب الجمع بين النقيضين . وهذا الكلام ضعيف . لأن المراد من قولنا : الممكن هو الذى يستوى طرفاه : هو أن ماهيته لا تقتضى الوجود والعدم . وهذا انما يناقضه لو قلنا : ان ماهيته تقتضى احد هذين الطرفين . فاما أن يقال : ان احد هذين الطرفين يترجح لذاته لا بسبب منفصل ، بل لا لأمر اصلا . فهذا لا يناقض الكلام الأول (٥)

والأقوى عندى أن يقال : الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر ، فانه لا يوجد ، فمحل هذا الرجحان اما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره . والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد ان لم يكن ، كان صفة موجودة . فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع انا فرضنا أن حصول هذا الرجحان سابقا على حصول الوجود ، فحينئذ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا فى نفسه . وذلك محال . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره ، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ، ولا معنى للمؤثر الا ذلك . ولنا فى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى بـ « الخلق والبعث »

المسألة السابعة
فى
بيان ان الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه ، فانه لا يوجد

قال الشيخ : « وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه ، لأن وجوده فى نفسه غير مضاف . وعن غير مضاف . فاذا كان وجوده عن غيره ممكنا ايضا ولم يجب ، احتياج وجوده عن غيره فى أن يحصل الى غيره ، فيتسلسل الى غير نهاية . وسنوضح بطلان هذا فى تناهى العلل .

فالن يجب ان يجب وجوده عن غير متسلسل اليه ، فيكون حينئذ وجـوده عن غيره واجبا حين يوجـد ، فالن الممكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد ، فاذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا . فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا »

التفسير : اعلم أن وجوده فى نفسـه غير اعتبار صدوره عن غيره . والدليل عليه : أن وجوده فى نفسه غير مقول بالقياس الى غيره ، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره . وأيضا : فيمكننا أن نعقل وجوده فى نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره .

وأيضا : فانا نحكم على ذلك الوجود بانه صدر عن غيره ، والموضوع غير المحمول . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن وجوده فى نفسه غير صدوره عن غيره .

ثم انا فى المسألة المتقدمة بينا أنه اذا كان هـو فى نفسه ممكن الوجود ، فلابد له من سبب ، والآن ندعى : أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا ، فلابد له من سبب آخر ، وان الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا ، فانه لا يوجد البتة . والدليل على صحة هذه الدعوى : أن صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب اخر لما بينا أن كل ممكن فلابد له من سبب .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : الشىء الذى استوى طرفاه بالنسبة اليه ، فانه لا يرتجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ؛ أما اذا وجـد سببه فانه لأجل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه ، الا أنه لا ينتهى ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض . ولأجل أنه لم ينته الى الوجوب نقول : انه ممكن ، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول : انه يستغنى عن سبب .

قلنا : انه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الوجوب ، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا ، فاذا صار أحد الطرفين راجحا صار

الطرف الآخر مرجوحا . ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا ، كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا ، وان كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا ، لأنه لا خروج عن النقيضين . ولنا فى هذا الموضوع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها فى كتاب « الجبر والقدر (٣) » وعبارة الكتاب غنية عن الشرح .

---

(٣) رأيت للمؤلف هذا الكتاب فى احدى مخطوطات كتاب « المطالب العالية من العلم الالهى »

الفصل السابع

فى

الكلى والجزئى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

ان الكلى لا وجود له فى الأعيان

قال الشيخ : « الكلى لا وجود له من حيث انه واحد مشترك فيه فى الأعيان . والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد . والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار ، بل لاجل وحدة الموضوع . فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشىء مع احدهما غير اعتباره مع الثانى ، وكان يكون مع من حيث هو اسود لم يجتمع مع من حيث انه ابيض ، بل افترقا مع ذلك . فاجتماعهما مستحيل ، لأنه ليس يجوز ان يكون الواحد موصوفا بهما لا لشىء آخر ، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذى رجلين . ووحدتان هما وحدة واحدة فى العدد ؟ فلا يكون واحد بالذات »

التفسير : الانسان المشترك فيه بين أشخاص الناس لا يجوز أن يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا فى الخارج . والدليل عليه : ان زيدا موصوف بالعلم وعمروا موصوف بالجهل . فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا فى الاعيان ، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة . وانه محال .

فان قيل : الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا فى الأعيان ، يلزم ان يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا . وهذا جمع بين النقيضين . فان قيل : انه أمر واحد الا انه متى اخذ ذلك الشخص مع اعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن « عمرو » ولحد المجموعين مغاير للمجموع الثانى ، فلم يلزم من قيام العلم بلحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثانى اجتماع الضدين .

والجواب : انه لا نزاع فى ان الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى ، فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثانى . الا أنا نقول : ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متنافية متغايرة . ألا ترى أن الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض . فلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافى بين الأضداد ، لوجب أن لا يحصل التنافى بين الأضداد أصلا . وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافى الأضداد ، وأنه متى كان المحل واحدا كانت المنافاة بين الأضداد حاصلة . وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال .

ولنرجع الى تفسير الألفاظ :

أما قوله الكلى لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه فى الأعيان فهذا هو الدعوى . وأما قوله : والا لكانت الانسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد . فهذا هو الدليل الذى ذكرناه . وأما قوله : والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع . فاأراد منه : الجواب عن السؤال المذكور . فان السائل اذا قال : ان تلك الذات مأخوذة مع خواص وأعراض مغايرة لتلك الذات ، مأخوذة مع خواص وأعراض أخرى . فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار . فلم لا يجوز أن يكفى هذا القدر من التغاير فى أن لا تتنافى الأضداد ؟ واجاب عنه بأن قال : الأضداد انما يمتنع اقترانها ، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الذات والموضوع . ثم احتج على أن المانع من اقتران الاضداد ليس هو وحدة

الاعتبار بأن قال : فانه لو كانت الأضداد تجتمع ، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني . ومعناه : انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض ، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض .

ثم انا نعلم بالضرورة انه مع حصول التغاير من هذا الوجه ، فان اجتماع الأضداد محال . فعلمنا : أن امتناع المقارنة انما كان لأجل ان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالاضداد معا . فثبت : أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار .

ثم انه ازاد هذا الكلام تأكيدا . فقال : وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذى رجلين ووحدتان هما وحدة بالعدد ؟

ولما ذكر هذه الوجوه اتبعها بالنتيجة . فقال : فلا يكون واحدا بالذات . أى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات ، شخصا معينا فى الأعيان .

المسألة الثانية

فى

بيان ان الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه فى الأذهان

قال الشيخ : « فالكلى انما هو احد بحسب الحد ، ووجود الحد فى النفس بان يكون معنى معقول ، واحد بالعدد من حيث هو فى النفس ، له اضافات كثيرة الى أمور كثيرة من خارج ، ليس هو أولى بان يطابق بعضها دون بعض . ومعنى المطابقة : أن يكون لو كان هو بعينه فى اى مادة كانت ، لكان ذلك الجزء او اى واحد منها سبق الى الذهن قبل الآخر اثر هذا الأثر فى النفس »

التفسير : لما بين « الشيخ » ان الكلى لا يجوز أن يكون موجودا فى الأعيان ، اشتغل ببيان ان الموجود فى الأذهان كيف يكون كليا ؟

فان لقائل أن يقول : الصور الموجودة فى الاذهان عرض شخصى قائم بنفس معينة والشخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه . فالكلام ذكرتموه

فى الأعيان ، عائد عليكم فى الأذهان . بل نقول : **ان من الناس من قال : القول باثبات الكلى باطل . ويدل عليه وجوه :**

الحجة الأولى : ان هـــذا الكلى اما أن يكون موجودا أو معدوما . والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى . انما قلنا : انه يمتنع أن يكون موجودا لأن كل ما كان موجودا ، فله تعين وتشخص . وكل ما كان كذلك فان يمتنع أن يكون كليا . لا يقال : لم قلتم : ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص ؟ لأنا نقول : قد ذكرنا أن الموجود فى الأذهان موجود فى الاعيان ، لان الموجود فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية . فتكون من جملة الموجودات فى الأعيان ، فلا يختلف ذلك الكلام الذى ذكرناه ، سـواء سميتموه بانه موجود فى الاذهان او فى الاعيان . وانما قلنا بانه يمتنع أن يكون معدوما . لأن المعدوم نفى محض وعدم صرف ، فيمتنع كونه جـــزءا من اجزاء الماهية الموجودة ، أو يكون صفة من صفاتها .

الحجة الثانية : ان الكلى اما أن يكون موجودا فى الأعيان ، أو فى الاذهان . والقسمان باطلان . اما الاول فلما تقدم تقريره فى الفصل المتقدم واما الثانى فلأن الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية ، والموجودات فى الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه الصورة فى هذه النفس ، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه النفس . وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة فى الخارج . والعلم بذلك ضرورى .

الحجة الثالثة : لو كانت الانسانية كلية ، لكان المتعين زائدا عـــلى الماهية . وذلك محال لأن المتعين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة ماهية كلية ، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر . ويلزم التسلسل .

وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى « المطالب العالية »

اذا عرفت هذا فنقول : ان « الشيخ » شرع فى هذا الموضـــع فى **بيان أن الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية ، وذكر فيه وجهين :**

الأول : ان المراد من كون تلك الصـــورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص . ومعنى هذه المطابقة : أن هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى اى مادة كانت ، لكانت ذلك الجزء .

ولقائل ان يقول : الاشكال عليه من وجهين :

(الاشكال) الأول : هذه الصورة الحالة فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة . وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية : محال ، لأن الانتقال على الاعراض : محال . فثبت : ان كـــون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج : محال فى العقول . فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص . واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور . وهو أن هذا الذى حكمتم بكونه كليا . ان كان موجودا فى الأعيان ، فهو شخص معين فلا يكون كليا ، وان كان موجودا فى الأذهان ، فهو أيضا شخص معين من الأعراض . فلا يكون كليا . فاين الكلى ؟

(الاشكال) الثانى : ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان ، قبل حـــدوث هذه الصـــــورة ، وســـــتبقى موجـــوده فى الأعيـــان بعد زوالها . وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال : انه جزء من ماهية هــذه الموجودات المعينة ؟ **لا يقال : انا لا نقول** : ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان ، **بل نقول** : ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها أو مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى هى ، فتلك الماهية هى الكلية . لأنا نقول : **اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون** : ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى ، **بمعنى أنه لو حذفت عنه أعراضه ومشخصاته** ، لكان الباقى كليا ؟

الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كلية : هو أن اى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان ، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية ، لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاضر فى النفس .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام انما يستقيم لو صـــح أن الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط . وهذا محال . لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى ، حال فى نفس شخصية . وذلك العرض له لواحق كثيرة .

مان أخذ هذا العرض من حيث هو هو ، لم يكن مشتركا فيه بين الأشخاص الخارجية ، وان أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومشخصاته ، فلم لا يعقل مثله فى الشخص الخارجى أن يقال : بان الكلى هو الموجود الخارجى ؟ فثبت : ان الذى قالوه مشكل .

المسألة الثالثة

فى

تميز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ : وهذه الطبيعة اذا اخذت فى الخارج وجدت كثيرة ، فهذه الكثيرة اما ان تكون لكونها تلك الطبيعة أولا لكونها تلك الطبيعة . فان كان لأجل تلك الطبيعة ، وجب ان يكون كل واحد غير نفسه ، ولزم أن تحصل الكثرة فى كل شخص ، اذا كان انما هو كثير ، لأنه انسان . فاذن الكثرة تعرض له بسبب . ولو كان فى كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد ، ويلزم احدهما الآخر ، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه »

التفسير : اعلم : أن معنى الانسانية حاصل فى الاشخاص الكثيرة . ومعنى الانسانية حاصل ايضا فى هذا الشخص الواحد . فثبت أنه لو حصل مسمى الانسانية فى الكثرة منفكة عن الوحدة وفى الواحد منفكا عن الكثرة ، علمنا أن معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة ، وغير مستلزم من حيث انه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالانسانية من حيث انها انسانية . فاذا قيل : الانسانية من حيث هى هى واحدة أو كثيرة ؟ قلنا : ان أردت بها أن مفهوم كونها انسانية هو نفس مفهوم الكثرة او الوحدة . فنقول : ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين ، فيكون ذلك المفهوم من حيث انه لا واحد ولا كثير . وان أردت به ذلك المفهوم (وهو) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة ؟ فنقول : ذلك محال ، بل لابد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية بسبب منفصل .

***

قال الشيخ : « وهو المعنى فى الجنس اظهر لأنه لبس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل ، الا وقد صار نوعا • وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته ، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى او عدمى »

التفسير : لما بين أن الانسان من حيث انه انســان مفهومه مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك ، صار حاصل هذا الكلام ان تعين الشخص المعين أمر زائد على ماهيته ، وان ذلك الزائد انما انضــاف الى تلك الماهية بسبب منفصل . فقال هنا : وهذا المعنى فى الجنس اظهر . وذلك لأنا قلنا : الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص . فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة ، فيلزم ان تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذى به يمتاز كل نوع عن الآخر . وانما حكم بأن هذا المعنى فى الجنس أظهر ، وذلك لأن القول بأن تعين كل متعين زائد على ماهيته ، فيه سؤالات صعبة . واما القول بأن الفصل الذى به يمتاز احد النوعين عن الآخر ، فلابد وأن يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التى تشــاركت الأنواع فيها ، أمر معلوم بالبديهة . وليس فيها شىء من تلك السؤالات الصعبة . ولهذا السبب قال : وهذا المعنى فى الجنس اظهر •

اذا عرفت هذا المعنى ، فنقول : هنا بحثان :

البحث الأول : ان المعنى الذى به يمتاز احد النوعين عن الآخر ، يحتمل فى اول العقل أن يكون أمرا وجوديا ، وأن يكون عدميا . الا ان البحث المستقصى دل على انه يمتنع أن يكون عدميا . لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود .

البحث الثانى : هو ان طبيعة الجنس ان كانت لذاتها أو لشىء من لوازم ذاتها ، تقتضى ذلك الفصل المعين ، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين ، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا فى ذلك الفصل ، لا فى ذلك النوع . وذلك يقدح فى كونه جنسا . وان لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين ، لا لذاتها ولا لشىء من لوازم

ذاتها ، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل ، فيكون انضياف هذا الفصل اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب ، بل يكون جائز الزوال . وذلك يقتضي جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا . وبالعكس . وانه فاسد .

والجواب عنه أن نقول : الفصول المقومة للأنواع المختلفة ماهيات مختلفة . والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد . فالناطقية توجب الحيوانية ، والصهالية توجب حيوانية أخرى . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية ، وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية .

المسألة الرابعة

في

الاشارة الى شيء من أحكام الفصل

قال الشيخ : « ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة في ماهية العلم الجنسي ، والا لكان مشتركا فيها ، بل يجب أن يكون زائدا عليه . نعم . قد يدخل في تخصيص انيته . واعلم : ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ، ويدخل في انية احد الأنواع »

التفسير : المراد من هذا الكلام ذكر بعض أحكام الفصل .

فالحكم الأول : أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا في ماهية الجنس . والدليل عليه : أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع ، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع . وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة ، فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الآخر . وبعبارة أخرى : كل ماهية يشترك فيها كثيرون ، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين تلك الكثرة . فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ،

لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكثرة ، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ، لزم من كون الجنس مشتركا فيه ، بين تلك الأنواع ، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها . ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا . هذا خلف .

الحكم الثاني : الفصل قد يدخل فى انية الجنس . وتقريره : انا بينا أن الفصل لابد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس . ومعناه : أن « الناطق » لابد وان يكون علة للحوانية التى هى خاصة الانسان . واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة . وهذا هو المراد من قوله : **الفصل قد يدخل فى انية الجنس .**

الحكم الثالث : ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة ، وليست الا التقسيم . فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان والى غيره ، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهى الخاصة المعينة . فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة ، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته ، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع . **وايضا** : فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة . والصورة هى الجزء الذى يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة .

واذا عرفت هذا فقوله : ان الفصل لا يدخل فى ماهية طبيعة الجنس هو حق ، لأنا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس ، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق ، أو الخاصة المعينة . وقوله : ويدخل فى انية أحد الأنواع . فالمراد ما ذكرنا . لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين . وانما قال : أحد الانواع . لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد .

الفصل الثامن

فى

الإلهيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات واجب الوجود

والدليل عليه : ان هـذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه . وكل ممكن لابد له من مؤثر . وكل جسم فله مؤثر . ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا ، كان الكلام فيه كما فى الأول . ويلزم الدور . وهو باطل . او التسلسل . وهو ايضا باطل بالدليل الذى ذكرناه فى بيان أن كل عدد له ترتيب فى الطبع ، ودخول ما لا نهاية له فيه محال . فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب وهذا هو تركيب أصل الدليل .

***

قال الشيخ : « قد صح ان كل جسم ينقسم بالمقدار او بالقوى او بالمعنى ، فوجوده غير واجب »

التفسير : كل جسم فهو مركب . ولا شىء من واجب الوجود بمركب ، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود . أما أن كل جسم مركب فبيانه من وجـوه :

أحدها : انه مركب بحسب المقدار . فانا بينا فى مسألة الجوهر الفرد : أن كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية . وعلى هـذا ، لا متجزأ الا وهو منقسم مركب .

وثانيها : انا بينا فى مسألة الهيولى والصورة : ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

وثالثها : ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والشكل الخاص ، فكل جسم ففيه تركيب قوى .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه ليس بقوى . لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم ، بل فى الصفات الحاصلة فيه القائمة بماهيته . فلم قلتم : ان التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود ؟ وكيف لا نقول : ذلك واجب الوجود لذاته عام الفيض لجميع الماهيات النوعية ؟ ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات واجب الوجود . وذلك يبطل هذا الكلام .

***

قال الشيخ : « ان كل ما فى الوجود للغير ، فوجوده غير واجب بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول : أن الجسم ممكن لذاته . كان لقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته ، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه . وهى وهو (١) المادة والصورة ؟ و «الشيخ» أبطل هذا بأن قال : قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة . وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة . فكان كل واحد منهما متعلق الوجود

---

(١) وهى : ص

بالآخر ، فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته ، ويكون كل واحد منهما مكافئا فى وجود الآخر . اى يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكنا بينا فى باب خواص الواجب والممكن : أن ذلك محال . ولقائل أن يقول : هذا الدليل انما يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة ، وان الصورة لا يجوز ان تكون علة للمادة . لأن بتقدير أن تكون احداهما علة للأخرى ، لم يتم هذا الكلام .

واعلم : انه فى سائر كتبه ذكر وجوها فى هذا الباب ، الا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة ، لما كان باطلا بهذه التفاصيل ، كان هذا الفصل عبثا .

***

قال الشيخ : « فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم ، فوجوده غير واجب بذاته ، فهو ممكن بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وبين فى الفصل الثانى أن كل ما كان مادة للجسم ، وكل ما كان صـــورة له فهو ممكن ، لا جرم صرح بالنتيجة . فثبت بمجموع هذه الكلمات : أن العالم الجسمانى ممكن لذاته بحسب مجموعه ، وبحسب جملة اجزائه مجموعة .

***

قال الشيخ : « فيجب بغيره »

التفسير : هذه هى المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور عــلى اثبات واجب الوجــود . وذلك لأنا قــد دللنا فى باب خواص الواجب والممكن : أن الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح . ولما ثبت : أن العالم ممكن ، وثبت : أن كل ممكن فله مؤثر ، ينتج : أن هذا العالم الجسمانى له موجد ومؤثر .

***

قال الشيخ : « وينتهى كما قلنا الى مبدأ اول ليس بجســـم ولا فى جســـم »

التفسير : هنا مطلوبان :

(**المطلوب الأول**) : انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته . وهو مبنى على بطلان التسلسل والدور . وقد تقدم تقريره .

و (**المطلوب**) **الثانى** : ان ذلك المبدأ يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو أيضا ظاهر ، لأنا حكمنا على كل جسم وجسمانى بأنه ممكن لذاته . ثم قلنا : وكل ممكن لذاته فلابد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون مغايرا للأثر ، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو المطلوب .

المسألة الثانية
فى
توحيد واجب الوجود

قال الشيخ : « ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين ، فانها اما ان تصير اغيارا بالفصول ، أو بغير الفصول . فـــان صارت اغيارا بالفصول او لا تكون ، فان صارت واجبة الوجود بالفصول . فالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى . وقد بينا استحالة هذا ، وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه ، من غير هذه الفصول »

التفسير : لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما أن يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه ، أو قول النوع على أشـــخاصه . وبيان هذا الحصر : ان الأشياء التى يكون واجب الوجود مقولا عليها . اما أن يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة ، أو ليس كذلك ، بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد . فالأول هو قول الجنس على أنواعه ، والثانى هو قول النوع على أشخاصه .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف . لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته أو نوعا لما تحته : أن يكون أمرا ثابتا ، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب . فلم قلتم : ان وجوب الوجود معنى ثبوتى ؟ ولم لايجوز أن يكون معنى سلبيا ؟

والذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما أن يكون تمام الماهية ، او جزء الماهية ، او خارجا عنها . والكل باطل . فوجب أن لا يكون مفهوما ثبوتيا . وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون نفس الماهية . وذلك لأنا نعقل معنى كونه واجب الوجـــود لذاتــه ، ولا نعقل حقيقته المخصوصة . وذلك يدل على التغاير . وأيضا : فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود . والدليل عليه : اتفاق المناطقة (٢) على أن الوجوب والامتناع والامكان جهات — اى هى كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع — واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الوجوب نفس الذات . وأما انه يمتنع أن يكون جزءا من أجزاء الذات ، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته ، مركبا . وذلك محال . وأما أنه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية ، فان الخارج عن الماهية واللاحق لها ، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره . فقبل هــذا الوجوب وجوب آخر . هذا خلف .

الثانى : ان الوجوب محمول على العدم . بدليل : أنه انما يصدق قولنا ممتنع أن يكون . فانه يصـــدق فيه : واجب أن لا يكون . فيكون الوجوب محمولا على اللاكون . والمحمول على العدم عدم .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا موجودا ، لكان ذلك الوجوب مساويا لسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفا لها فى الماهية . فيكون وجوده زائدا على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب ، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر ، الى غير النهاية . وانه محال .

---

(٢) المنطقية : ص

الرابع : لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان قدرا مشــتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير (٣) وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ، ان كان بقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا . وكل مركب ممكن ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات . هذا خلف . وان كان بقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الوجود . وهو محال .

فثبت بهذه الوجوه : أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب ، يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبى . وعلى هذا التقدير يكون قوله : على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص : محالا .

ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة ، ذكرناها فى سائر الكتب . ولا سيما فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين ، لكان تلك الأشياء اما أن تصير اغيارا بالفصول أو بغير الفصول . فالمراد : أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر اما ان يكون بالفصل أو لا بالفصل . وهذا التقسيم صحيح ، الا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل ، انه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل : هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة ، قولا بالنوع على ما تحته من الأشخاص . وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح ، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته ، ويكون امتيازه عن الآخر بتمام الماهية ، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبى . والدليل على صحة ما ذكرناه : انه لو كان امتياز كل شىء عن غيره بفصل لزم التسلسل ، بل لابد وان ينتهى الى امور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها . ومما يدل على صحة ما ذكرناه ايضا : انه

---

(٣) بالعين : ص

لا شك فى وجود ماهيات بسيطة ، وكل بسيطين يفرضان ، فلابد وأن يشتركا فى سلب ما عداهما عنهما . ثم ان ذينك البسيطين يكونان معد اشتراكهما فى ذلك السلب ، فانه يتميز كل واحد منهما عن الثانى . وذلك الامتياز لايكون بالفصل ، والا لزم كون البسيط مركبا . وهذا خلف . أما قوله : فان صارت أغيارا بالفصول . لم يخل ، اما أن تكون حقيقة وجوب الوجود ، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون . فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى — وقد بينا استحالة هذا — فاعلم : انى أظن أن هذا الكلام ليس من كلام « الشيخ » وذلك لأنه بين فى اكثر كتبه : أنه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا فى ماهية ذلك الجنس ، بل يكون مقوما لها بمعنى أنه يكون سببا لوجودها . وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل ، بل الغالب على الظن انه قال : فان صارت واجبة الوجود بالفصول ، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره ، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره . وذلك محال . وهذا الكلام هو الذى ذكره فى ابطال هذا القسم فى سائر كتبه .

وأما قوله : وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود ، وجوب الوجود لنفسه ، من غير هذه الفصول . فهو ايضا ضعيف . لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ، أن يكون مقوما للخاصة المخصوصة .

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر . فقال : ولو لم تكن فصولا ، لم يخل اما أن يكون وجوب الوجود حاصلا أو لا يكون . فان كان حاصلا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول ، ليس بهذه الفصول . هذا خلف . وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول ، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول ، وكان بالفصول . هذا خلف . وأقول : انه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام « الشيخ » فانه شديد الخبط وعظيم الاضطراب .

ولعل السبب في وقوع أمثال هذه الكلمات في الكتب : أن كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها فهما صحيحا مطابقا ، بل يتخيلون أشياء فاسدة ، ويظنون أنها هي الوجوه الصحيحة ، فيثبتون تلك الكلمات الشوهة على حواشي الكتاب . ثم ان الناسخ الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب ، فيدخلها في الكتاب ؛ فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب . فاني قد رأيت في تصانيفي كثيرا من الناس كتبوا على حواشيها زوائد فاسدة ، ثم ان قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن ؛ ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة ، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة . ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب « الشيخ »

وبالجملة : فليرجع الى تفسير هذا الفصل الى غيري .

وأما قوله : وأما ان كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول ، فقد قلنا : أن كل واحد مما هذا سببه ، فهو هو بعينه لعلة . فكل واجب الوجوب بذاته فهو هو بعلة . وقد قلنا : لا شيء من واجب الوجود بذاته ، وجوده بعلة . واعلم : أن المراد منه : أن كون واجب الوجود . ان اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود ، ليس الا ذلك المعين . وان لم يقتضي تلك الهوية المعينة . فحينئذ لم يصر ذلك المعين الا بسبب منفصل . فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهو محال .

واعلم : أنه ذكر في أول الدليل : أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايرته بتلك الأشياء : اما بالفصول أو لا بالفصول . ثم أبطل كلا القسمين . وحينئذ ثبت له : أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين . ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله : فواجب الوجود غير مقول على كثيرين . ثم قال : وكونه واجب الوجود يقتضي لذاته أن يكون هذا . وعلى هذا التقدير فلا واجب الا هذا .

المسألة الثالثة

فى

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم : ان المراد من قولنا : واجب الوجود بذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . معناه : انه ممتنع التغير فى صفة من صفاته . والدليل فى هذه المسألة : ان يقال : كل صفة تفرض . فاما ان تكون ذات واجب الوجود كافيا فى ثبوت تلك الصفة أو لا فى ثبوتها ولا فى عدمها . فان كان الحق هو الأول والثانى ، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام (٤) الذات الواجبة . وان كان الحق (هو) الثالث فهو باطل . لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها . وثبوت تلك الصفة أو عدمها ، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم . والموقوف على الموقوف على الشىء ، موقوف على (ذلك) الشىء . فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

واذا عرفت هذا فنقول : حاصل الحرف فى هذا الدليل : أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره ، ولما بين فى ذلك التوجيه (٥) انه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه ، لا جرم رتب عليه قوله : فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . لأن قوله : فاذن انما يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج . فأما فى ترتيب كلام آخر اجنبى عنه ، فذلك غير جائز .

---

(٤) بدوام : ص

(٥) التوحيد : ص

المسألة الرابعة
فى
شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ : « لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، ولا جزء له ، ولا جنس له ، فلا فصل له »

التفسير : الجنس كمال الجزء المشترك ، والفصل كمال الجزء المميز . وكل واحد منهما لا جزء له ، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل .

ثم هنا دقيقة : وهى أن قوله : واذ لا جنس له ، فلا فصل له ، مشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل . والأمر كما قال . وذلك لأن الشىء ان لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية ، كان امتيازه عن ذلك الغير ، بتمام تلك الماهية لا بالفصل . وأما اذا كان مشاركا لغيره فى أمر داخل فى الماهية ، ثم امتاز عنه ، وجب ان يكون امتيازه عن غيره بجزء آخر . فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس .

***

قال الشيخ : « ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود ، لا ماهية يعرض لها الوجود ، فلا جنس له ، اذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو ؟ »

التفسير : لقائل أن يقول : لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم انكم ذكرتم : أن الموجود فى موضوع هو الجوهر ، وذكرتم أن الجوهر جنس ، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس . **واجاب عنه** : بانا قد ذكرنا : أن الجوهر هو ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وانما يصدق على الشىء الذى تكون ماهيته غير انيته . وقد ثبت ان واجب الوجود ماهيته عين ماهيته . فزال هذا السؤال .

ولقائل أن يقول : الكلام على هذا الحد قد تقدم . والذى نقوله الآن : انه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا بينا : أن مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواه اما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهية ، او يقتضى أن يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات ، أو لا يقتضى واحد من هذين القسمين . فان كان الأول وجب أن يكون كل وجـــود عارضا لماهية موجود واجب الوجود ، ويكون صفة حقيقية ، وان كان (غير عارض لماهية شيء من الماهيات) وجب أن لا يكون كل شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات . فاما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة ، أو ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها . وحينئذ لا يكـــون مفهوم الوجود مفهوما واحدا . هذا خلف . وان كان الثالث فحينئذ يصـــير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية أو لسبب منفصل . فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود بغيره . هذا خلف .

الثانى : ان واجب الوجود معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده غير حقيقته .

الثالث : ان كونه مبدأ لغيره اما أن يكون ، لأنه وجود ، أو لا لأنه وجود ، أو لأنه وجود مع سلب . والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك . والثانى باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت . هذا خلف .

الرابع : أنهم قالوا : افراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحدا ، ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا . فقالوا : طبيعة البعد واحدة . وان كانت مجردة فلتكن كذلك فى الكل . فالجسم بعد مجرد . هذا خلف . وان كانت مادية فلتكن كذلك ، فالخـــلاء يمتنع أن يكون بعدا مجردا . وأيضا : قالوا : لما ثبت فى الأجسام التى تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة الى المادة ، وجب فى كل جسمية أن تكون محتاجة الى المادة . واذا عرفت هذا فنقول : اما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة . فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك فى الكل ، وان استغنت عن الماهية ، فلتكن كذلك فى الكل .

المسألة الخامسة

فى

بيان انه لا حد له

قال الشيخ : « اذ لا جنس له ، ولا فصل له . فلا حد له »

التفسير : انما يلزم من عدم الجنس والفصل ، عدم الحد . لو ثبت أن الحد لا يحصل الا عند تركيب الجنس والفصل . لكن « الشيخ » بين فى « الحكمة المشرقية » : أن الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . مثل قولنا : العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة . فثبت : أن الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل . واذا كان كذلك ، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ، بل الواجب أن يقال : الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشىء الذى له جزء . وواجب الوجود فرد ، فيمتنع أن يكون له حد .

المسألة السادسة

فى

بيان انه لا ضـــد له

قال الشيخ : « واذ لا موضوع له فلا ضد له »

التفسير : الضدان هما الذاتان المتعاقبان عــلى موضـــوع واحد ، ويستحيل اجتماعهما فيه ، وبينهما غاية الخلاف . واذا ثبت هذا فنقول : الشىء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له ضد . وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حلّ فى محل ، فانه محتاج الى ذلك المحل . والخــلاف فى ذلك مع الحلولية .

وايضا : فقد يقال : الضد ـــ ويراد به المنازع المساوى فى القوة ـــ وذلك فى حق واجب الوجود محال . لأن الوجوب لذاته ، واحد . وما ســواه ممكن . والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته .

المسألة السابعة

فى

بيان انه لا ند له

قال الشيـــخ : « ولا ند له »

التفسير : الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة ، فكل واحد منها يكون ندا للآخر . وهذا انما يعقل اذا حصل فى الوجـــود مثله ، وواجب الوجود ليس كذلك .

المسألة الثامنة

فى

بيان ان واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ : « واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له »

التفسير : أما البرهان على امتناع التغير عليه ، فقد سبق تقريره . ولكن هنا بحث لفظى . وهو : ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة فى اثبات امتناع التغير عليه . وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا : انه واجب الوجود من جميع جهاته أمرا مغايرا لقولنا : انه يمتنع التغير عليه . فاما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا . فكيف يمكن جعل ذلك علة ؟

المسألة التاسعة

فى

انه عالم

قال الشـــيخ : « وهو انه عالم ، لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها . وعنه يفيض وجودها . وهو معقول وجود الذات . وليس لنه معقول الذات : غير ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها ، التى لأجلها يكون الموجود حسيا لا عقليا »

التفسير : ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالما بالأشياء الا أنه مبدأ لوجودها . فأما ان يكون موصوفا بكونه عالما بها فلا . قوله : « لا أنه مجتمع الماهيات » اشارة الى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك . وتقريره أن يقال : العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى ذات العالم ، فلو كان هو سبحانه عالما بالماهيات ، لاجتمعت ماهيات الأشياء فى ذاته . وذلك محال لوجهين :

الأول : ان الماهيات غير متناهية . بدليل : ان أحد أنواع الماهيات ، الأعداد ، ولا نهاية لها . فلو كان تعالى عالما بالكل ، لحصلت فى ذاته لا نهاية لها . وذلك محال .

والثانى : ان واجب الوجود لذاته واحد ، فتلك الصورة تكون ممكنة لذواتها . فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود ، والقابل لها أيضا هو تلك الذات ، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا . وهو محال .

واعلم : ان هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئا . وهو خطأ عظيم ، ومقالة منكرة . فان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الأوائل ، الا أن الذى اتفق عليه المحققون منهم : أنه تعالى عالم بذاته ، وعالم بجميع الكليات . وكان هذا القول الذى ذكره هنا رجوع الى تلك المقالة المنكرة .

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة فى ذاته . فقد أجاب « الشيخ » عن هذا السؤال فى كتاب « الاشارات » بأن قال : هذه الكثرة غير واقعة فى الذات ، بل فى توابع الذات ولوازمها . وذلك لا يقدح فى وحدة الذات . ونحن قررنا هذا الكلام فى شرحنا لكتاب « الاشارات » بأن قلنا : الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ، ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهذا الى ما لا نهاية له ، و (لما) لم يكن حصول الكثرة فى هذه الأمور الخارجة قادحا فى وحدة المعروض ، فكذا هنا . وأما قوله : يلزم كون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا . وهو محال . فنقول : لا نسلم أنه محال .

وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا ، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وذلك قد أبطلناه فى سائر كتبنا . وأما قوله : وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها . واعلم : أن هـــذا كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة ، وهو عجيب . فان معنى قولنا : انه مجرد عن المواد : هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه . وأن عاقلا لا يقول : ان المفهوم من كون الشىء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل . اترى أن الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء ؟ أترى أن الحجر والشجر والسرقين ، لما كان كل واحد منهم جوهرا قائما بنفسه ، كان عالما بالأشياء ؟ فثبت : أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه .

المسألة العاشرة

فى

انه سبحانه قادر

قال الشيخ : « وهو قادر الذات لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه ويصور حقيقة الشىء ، اذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى شىء غير نفس التصور ، يكون العلم نفسه قدرة . وهناك فلا كثرة بل انما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة ، فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظــام الكل الحس المختار ، هو كونه تعالى قادرا بلا اثنينية ولا غيرية »

التفسير : لا شك أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر . واذا عرفت هذا فزعم « الشيخ » أن المؤثر فيها لو كان أمرا آخر ، لوقعت وذلك الكثرة محال .

ولقائل أن يقول : بتقدير أن يكون المؤثر فى دخـــول الممكنات فى الوجود صفة أخرى غير العلم ، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات . وقد دللنا على أن ذلك ليس محال ..

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : وهو قادر الذات لهذا بعينه . فمعناه : انه قادر الذات لأجل انه عالم الذات . فانه لو ثبت أن المؤثر فى وجوب الممكنات ، علم الله — تعالى — بها كان علمه — تعالى — عين قدرته عليها . واما قوله : لأنه مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشىء اذا لم يحتج فى وجــود تلك الحقيقة الى شىء غير نفس التصور يكون العلم فى نفسه قدرة .

فاعلم أن هذا الكلام فى هذا الموضع : **البحث فيه من وجهين :**

الأول : ان هذا يجرى مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هى عين علمه . وذلك لأنه لا يحتاج فى دخول الممكنات فى الوجود ، الى أزيد من كونه سبحانه عالما بها ، فوجب أن تكون قدرته عليها ، عين علمه بها .

ولقائل أن يقول : انكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء ، عين علمه بالأشياء ، ودللتم على ذلك بان دخول الأشياء فى الوجود ، يكفى فيه علمه تعالى بها . وهذا اعادة للدعوى . فاين الدليل ؟ فان اثبات الشىء بنفسه باطل .

الوجه (٦) الثانى : ان قوله : انه مبدأ عالم بوجود الكل عنه : تصريح بانه كونه تعالى عالما بتلك الاشياء ، هو عين كونه مبدأ لها . وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين : أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها . ولا أدرى كيف اتفق لهذا الرجل فى هــذا الكتاب الصــغير الجمع بين المتناقضات ؟

المسألة الحادية عشر
فى
بيان أن صفاته تعالى محصورة فى امرين : السلوب والاضافات

واعلم : أن لفظ القرآن مشعر به . قال سبحانه : « تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام » (٧) فالجلال اشارة الى السلوب ، والاكرام اشارة

---

(٦) البحث : ص

(٧) آخر سورة الرحمن

الى الاضافات . وانما قدم السلب على الاضافة ، لأنه يكفى فى ذلك المسلوب ذاته من حيث هو هو . وأما الاضافات فلابد فى تحققها من غيره ، ولأن الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ، فما يكفى فيه ذات الشىء وحده ، مقدم بالمرتبة على ما لابد فى حصوله مع ذات الشىء من ذات غيره . ولهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام .

ولنرجع الى تفسير (٨) الكتاب .

***

قال الشيخ : « وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة ، وأما ذاته فلا تتكثر — كما علمت — بالأحوال والصفات ، ولا يمتنع أن يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب »

التفسير : واجب الوجود لابد وأن يكون موصوفا بالاضافات ، لأنه مبدأ لغيره . وكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . ولقائل أن يقول : الاضافة عند الحكماء موجودة فى الأعيان ، فكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا بعد فناء غيره ، اضافات ميلزم القول بحدوث هذه الأعراض فى ذاته — سبحانه — وذلك يقدح فى قولكم : انه يمتنع التغير على صفاته . ثم نقول : وأيضا : كونه موصوفا بالسلوب . وذلك لأن كل حقيقة (فانه) يجب سلب كل ما عداها عنها . فثبت : أنه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب . وأما انه موصوف بسائر الصفات ، فقد زعموا : أنهم أقاموا الدلالة على نفيها . واذا ظهرت هذه المقدمات ، فحينئذ ثبت : أن صفاته — سبحانه — محصورة فى الاضافات والسلوب .

---

(٨) ترتيب : ص

المسألة الثانية عشر

فى

القانون الكلى فى اسمائه سبحانه

قال الشيخ : « وان نجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل »

التفسير : اعلم أن الاسم الذى يطلق على الشئ . اما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشىء ، أو جزءا من أجزاء ذلك الشىء ، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها .

اما القســم الأول . فقد قيل : انه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود ، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق . وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم له . ولقائل أن يقول : انا نعلم من انفسنا : انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة . فكيف نعرف ذلك ؟ فلعله سبحانه شرف بعض عبيده بذلك ، او نقول : هب أن احدا من الخلق لا يعلمها ، لكن لم يقم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها ، وبتقدير أن يكـون ذلك ممكنا ، لم يمتنع حصوله ، لأن كل ما كان ممكنا ، فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال . وبتقدير وقوع هذا الممكن ، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص ، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم **ولما القسم الثانى** . وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية ، فهذا فى حق واجب الوجود محال ، ولأنه ثبت انه سبحانه منزه عن جميع جهات التركيب . **واما القسم الثالث** . وهو الاسم الدال على الصفة . فتلك اما أن تكون صفة حقيقة مع اضافة ، او صفة حقيقية مع سلب ، أو صفة حقيقية مع اضافة وسلب .

ولما كان مذهب الفلاسفة : انه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة ، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه ــ سبحانه ــ على قولهم . فبقى أن يكون الاسم الدال عليه اما أن يكون على اضافة ، أو على تركيب منهما . فلهذا قال : وان يحصل له بحسب كل اضافة اسم

محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل . وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم . ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والاضافة : قولنا : انه سبحانه أول . فان معناه أنه سابق على ما سواه ، وأن غيره غير سابق عليه البتة .

المسالة الثالثة عشر

فى

تفصيل القول فى كل واحد من اسمائه

اعلم : انه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع :

فالأول : كونه تعالى قادرا .

***

قال الشيخ : « اذا قيل له : قادر . فهو (أن) تلك الذات مأخوذة باضافة صحة وجود الكل عنه . الصحة التى بالامكان العام ، لا بالامكان الخاص . وكل ما يكون عنه ، يكون بلزومه عنه . لأن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته »

التفسير : اعلم : أن كونه قادرا معناه كونه مصدر الأشياء مؤثرا فيها . وظاهر ان هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم أيضا فى انه أدرج هنا مسالة عظيمة . وهى : انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه ، لكن بالامكان العام لا بالامكان الخاص . والمراد منه : ان المؤثر فى الشىء اما أن يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر ، واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر ، بل مع جواز أن يؤثر . والقسم الأول هو الموجب بالذات . والقسم الثانى هو الفاعل المختار . لما الموجب بالذات ، فكالنار الموجبة للتسخين ، والماء الموجب للتبريد . وأما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأفعاله الاختيارية .

واذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل . والأديان اتفقوا على انه سبحانه فاعل مختار . والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب بالذات . وهم

وان كانوا لا يصرحون بهذا اللفظ ، الا ان حقيقة مذهبهم ذلك . و « الشيخ » صرح به فى هذا الموضع . فانه قال : صحة وجود الأشياء عنه ليس بالامكان الخاص ، بل بالامكان العام . وذلك لأن الامكان الخاص : هو أنه يؤثر مع جواز ان لا يؤثر . نصرح هنا بأن ذلك باطل . ولما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب . واذا عرفت هذا فاعلم : انه احتج على قوله بأنه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته ، فوجب أن يكون تأثيره فيما يؤثر على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الامكان الخاص . واعلم : أن هذا الكلام هو الذى يعولونه فى اثبات انه سبحانه موجب بالذات ، وفى أن العالم قديم .

اما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الأول : فهى ان قالوا : كل ما لابد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى وجود العالم . اما أن يقال : انه كان حاصلا او لم يكن حاصلا . فان قلنا : انه كان حاصلا كان الفعل واجب الوقوع . اذ لو لم يكن واجب الوقوع ، لكان اما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع . وباطل أن يكون ممتنع الوقوع . والا لما أثر فيه . وباطل ان يكون جائز الوقوع ، لأن الجائز لابد له من مرجح . وعند حصول كل تلك المرجحات لابد من أمر آخر ، حتى يصير مؤثرا فى حصول الأثر ، فيكون هذا الأمر : احد الامور التى لابد منها فى حصول المؤثرية . فيلزم أن يقال : ان بعد حصول كل ما لابد منه فى حصول الأثر ، لابد من شىء . وذلك متناقض .

فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه — اما لأنه لم يحصل شىء ، أو لأنه حصل البعض دون البعض ، فعلى التقديرين — يكون صدقه ممتنعا . اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع (٩) فحينئذ لا يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد . وذلك يقدح فى قولنا : ان ذلك القيد احد الأمور المعتبرة فى تلك المؤثرية . فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه فى المؤثرية ، يكون الأثر واجب الوقوع ، وعند فقدان كل تلك الأمور ، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع

---

(٩) النوع : ص

الوقوع . فثبت : ان القول بأن المؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل ؛ وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام ـ اى على سبيل الوجوب ـ

واما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثانى ـ وهو قدم العالم ـ

فهو انهم قالوا : كل ما لابد منه فى كونه تعالى موجودا كان حاصلا فى الأزل . ومتى كان كذلك ، وجب أن يقال : انه كان موجدا فى الأزل . اما بيان الصغرى : فهو أن تلك الأمور لو لم تكن ازلية لكانت حادثة ، ويعود الكلام فى الأمور المعتبرة فى احداث تلك الامور . ويلزم التسلسل . واما بيان الكبرى : وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور ازلية ، وجب ان يكــون موجدا فى الأزل . فهو ما بيناه (من) أن تلك الأمور المعتبرة (فى) الموجدية ، متى كانت حاصلة (١٠) كان القول بوجود الموجدية لازما . فهذا هو العمدة الكبرى للفلاسفة .

واعلم : أن القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل . ويدل عليه وجـــوه :

الأول : ان حركات الأفلاك لها بداية . ومتى كان الامر كذلك ، كان محركها فاعلا بالاختيار . بيان الصغرى : أن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة اخرى ، فتكون مسبوقة بالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير ، فيكون الجمع بينهما محـــالا . فثبت : أن الحـــركات لها أول وأما **بيان الكبرى** ـ ومتى أن الحركات لما حصل لها أول وجب ان يكون محركها فاعلا مختارا ـ (فهو أنه) (١١) لو كان موجبا بالذات . فذلك الموجب كان (يكون) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحـــركات ، فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها . وذلك محال . **وهذا برهـــان شريف .**

الثانى : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات ـ أعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات ـ فلو كان اله العالم موجبا بالذات ،

---

(١٠) كان حاصلا : ص   (١١) اذ : ص

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية ، وكان اختصاص بعض الأجسام بصفة ، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة : رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح . وهذا محال .

لا يقال : اختلاف هذه الأجسام فى هذه الصفات معلل باختلافها فى القوى والطبائع . لأنا نقول : المذكور فى اختلاف الصفات عائد فى اختلاف القوى والطبائع ، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع اخرى . ويلزم التسلسل .

الثالث : هو ان تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة . وأنه تعالى فاعل مختار . وانه لو كان موجبا ، لكانت نسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد القلب كنسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد سائر الأعضاء ، وحينئذ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة . واذا ثبت أنه سبحانه فاعل مختار ، وجب أن يكون عالما بالأشياء . لأن الفاعل المختار هو الذى يقصد الى ايجاد الاشياء ، والقاصد الى ايجاد الاشياء لابد وان يكون متصورا للماهيات ، يستحيل منه القصد الى ايجادها . واذا حضر عنده تصور الماهيات ، وجب ان يحضر عنده التصديق بها تصديقا . لأن تلك الماهيات اما أن تكون من حيث هى هى واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز . فان كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت . فتلك الماهية لما هى هى ، موجبة لذلك الانتساب بواسطة (١٢) أو بلا واسطة . وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجبه ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالأثر ، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان أو سلبا . واما ان كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها بالجواز ، كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات ، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز . فثبت : أنه سبحانه فاعل مختار و (اذا) ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصورات ، وثبت : أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات . سبحانه عالم بالكل .

---

(١٢) أو بواسطة : ص

وهذه المباحث قريبة جانبة للعقول الى معرفة جلال المبدأ الأول .

ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا ، فقلت : الاحتياط (هو) الاعتراف بالفاعل المختار ، وتسليم التكليف . وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر ، الا ان ذلك المؤثر موجب ، أو ان ذلك فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء اصلا ، فالنجاة حاصلة للكل . اما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف ، فمن انكر ذلك ، فقد استوجب العقاب العظيم .

فثبت : أن هذا المذهب اقرب الى الاحتياط ، فكان أولى بالقبول .

ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسالة ، فانها اعظم المسائل الالهية . وقد استقصينا الكلام فيها فى سائر كتبنا .

***

قال الشيخ : « ولذا قيل له : واحد ، نعنى به : موجود لا نظير له ، او موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب »(١٣)

التفسير : هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه واحدا . وله معنيان :

أحدهما : انه واحد بمعنى انه ليس فى الوجود موجودا آخر يساويه فى كونه واجب الوجود .

والثانى : انه واحد بمعنى انه فى ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاض .

---

(١٣) فهو : ص

فالنقطة والوحدة لا يصدق (على كل منهما) (١٤) انه واحد بالمعنى الأول ، ويصدق بالمعنى الثانى . ولا شك أن كلا المفهومين سلب محض .

***

قال الشيخ : « واذا قيل له : حق عنى به : أن وجوده لا يزول ، وان وجوده هو على ما يعتقد فيه »

التفسير : هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه حقا .

واعلم : أن الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم .. وكما (١٥) كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود ، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقا هو هو . وكما أنه فى ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم ، فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده ، أحق (١٦) الاعتقادات ، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية .

***

قال الشيخ : « واذا قيل له حى ، عنى : أنه موجود لا يفسد . وهو مع ذلك دال على الاضافة لأن معناه العالم الفاعل »

التفسير : الحى : هو الدراك الفعال . فكونه دراكا اشارة الى العلم ، وكونه فعالا اشارة الى القدرة . ولما ثبت فى كونه عالما قادرا : انه محض الاضافة ، وجب أن يكون الحى كذلك . وأيضا : فقد يطلق لفظ الحى ويراد به كونه باقيا على حالته الأولى . كما يقال للشجرة التى بقيت على الصفة التى لأجلها كانت مثمرة : انها حية . وأما اذا بطلت عنها تلك الصفة . فقد يقال : انه مائت . ومنه قولهم لعمارة الأراضى :

---

(١٤) علتها : ص

(١٥) فكلما : ص

(١٦) وأحق : ص

احياء الموات . وبهذا التقدير ترجع الحياة الى عدم الفساد . وهو سبحانه أحق الأشياء بهذا المعنى . فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو . فلهذا قال سبحانه : « الحي لا اله الا هو » (١٧)

***

قال الشيخ : « انا قيل خير محض . فلعني به : انه كامل الوجود بريء عن النقص . فان شر كل شيء نقصه الخاص به . ويقال له : خير ، لانه يؤتي كل خير ورتبة ، وانه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال . واعنى (١٨) بالوصال : وصول تأثيره ، واعنى بالانفصال : احتباس تأثيره »

التفسير : اعلم : أن كون الشيء خيرا . اما ان يكون راجعا الى ذات الشيء ، او الى افعاله . وكذلك كونه شرا . اما أن يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله . أما الخيرية العائدة الى ذات الشيء ، فلا معنى لها الا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له ، فهو حاصل بالفعل . والشر ما يقابله . ولا شك أنه واجب الوجود في ذاته . وجميع صفاته وجميع افعاله ، فلا يمكن حصوله بالامكان العام ، الا وهو حصـــول له حصولا يمتنع زواله أزلا وأبدا ، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار . وأما الخيرية العائدة الى الأفعال والآثار . فمعناها : اللذة والسرور وما يكون وسيلة اليهما او الى احدهما .

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون في هذا العالم من كثرة الألم .

وجواب الحكماء عنه : أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة ، وانما حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة ، الا مع هذه المضار المرجوحة . قالوا : وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل

---

(١٧) غافر ٦٥

(١٨) أعني : ص

شر كثير : قضية حملية . موضوعها : قولنا : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ؛ ومحمولها : قولنا : شر كثير . فان عنيتم بالشر الكثير الذى جعلتموه محمولا ، هو أنه ترك الخير الكثير ، فيصير محمول القضية غير موضوعها . وهذا الكلام لا فائدة فيه . وان عنيتم بالشر الكثير : الألم الكثير ، فيصير معنى هذا الكلام : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل : ألم كثير . ومعلوم أنه باطل . لانه اذا لم توجد هذه الاشياء ، لم يحصل ألم ولا لذة ولا شر ولا سعادة . واعلم : أن هذا الكلام فى هذا الباب أيضا طويل . **ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب :**

أما قوله : واذا قيل خير محض . فنعنى به : كامل الوجود برىء عن المضرة والنقص . فان شر كل شىء نقيصه الخاص به . واعلم : أن المراد منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشىء وصفاته .

وأما قوله : ويقال له خير لأنه يؤتى كل شىء خير وريته . فالمراد منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال . وأما قوله : وأنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال . فهو اشارة الى ما ذكرنا من (أن) المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع انفعالية الراجحة . وأما هذه الآلام والشرور ، فهى انما صارت مقصودة لأنها مغلوبة مرجوحة ومع ذلك فهى من لوازم تلك الخيرات الغالبة . وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ؛ شر كثير . فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع .

وأما قوله : واعنى بالوصال وصول تأثيره ، واعنى بالانفصال احتباس تأثيره . فالمراد منه : أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير ، وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التى تصير مانعة من وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات ، فتلك هى الشرور ، وهى داخلة فى القضاء الالهى بالعرض والتبع — كما قررناه —

الفصل التاسع

فى

تقرير المعاد

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها

قال الشيخ : « واذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك ، فهذا هــو اللذة »

التفسير : اثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والألم . فلهذا السبب شرع « الشيخ » فى بيان ذلك . واعلم : أن كل شىء يكمل شيئا آخر ، فادراك المتكمل لذلك المكمل ، لا ينفك عن الالتذاذ . واذا كـــان الأمـــر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ . ولما قرر « الشيخ » ذلك قال : هذا هو اللذة .

ولقائل أن يقول : حاصل هذا الكلام أنه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت اللذة ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب ان يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ . **لكن الســؤال قائم فى صغرى هذا القياس وفى كبراه . أما الصغرى** . فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة . فان المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهى الضار . **ولا يقال** : ان هــذه الحالة انما حصـــلت لقيام الخلط العائق عن حصـــول هـــذه اللذة . **لأنا نقول** : المانع قد يمنع المقتضى من حصول أثره ، أما لا يمتنع الشىء

عند حصول نفسه عن حصول نفسه ، فهنا لو قلتم : ان هذا الادراك يوجب اللذة ، لصح منكم أن تقولوا : ان هذا الخلط يمنع عن تأثير هـذا الادراك فى حصـول اللذة . أما أنكم تقولون : ان حصـول هـذا الادراك عين هـذه اللذة ، ثم ان هذا الادراك حاصـل فى هذا الوقت واللذة غير حاصلة ، فالقول بأن قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول هذه اللذة غير معقول — على هذا القول —

فان قالوا : نحن لا نقول أن هذا الادراك عين هذه اللذة ، بل نقول : انه يوجب اللذة . فنقول : ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم . فانا نقول : الموجب قد يتوقف تأثيره فى أثره على شرط ، فلم لا يجوز أن يكون اقتضاء الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة ، يتوقف على قيام البدن ، وعند فناء البدن لاتحصل هذه الحالة ؟ واما الكبرى — وهى قوله : لما كان كلما حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا لن هذا الادراك عين هذه اللذة — فنقول : هذا ايضا باطل . لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيا واثباتا ، حصول الوحدة . ألا ترى أن النوع فصله الخاص به ، وخاصة الخاصة به : تلازمة نفيا واثباتا ، مع حصول التغاير ؟ واما انتم فما بينتم هذه الملازمة الا فى بعض الصور ، فاذا كانت الملازمة اليقينية فى الكل لا توجب الوحـدة ، فالملازمة المظنـونة فى البعض كيف توجب الوحـدة ؟

***

قال الشيخ : « وهو فى ادراك الملائم »

التفسير : المراد ذكر بعد اللذة . وهو ادراك الملائم .

ولقائل أن يقول : هذا التعريف مردود من وجوه :

الأول : انه لا يجب فى كل تصور أن يكون مكتسبا من تصور آخـر يتقدمه . والا لزم اما التسلسل واما الدور . وهما باطلان ، بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف . واولى الأشياء بذلك : الأمور

التي ندركها بحواسنا ونجدها من انفسنا وجدانا بديهيا . ولا شك ان اللذة والألم من هذا الباب . فكان الاشتغال بتعريف ماهيتها عبثا .

الثاني : ان تعريف الشيء بما هو اخفى منه منهى عليه فى المنطق . والعلم بكون الألم (الما) وكون اللذة لذة ، امر حاصل للكل فى بديهة العقل والحس . فاما أن الملائم ما هو ؟ وان الادراك هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة ؟ فامر مشكوك للكل ، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر بالأخفى . وانه باطل .

الثالث : ان كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا ، بشرط أن يتصل بنا ، ويصير جزءا من ابداننا . فهذا معقول . فانا نلتذ باكل الطعام ، لأنه يتصل بابداننا . ويقوى (١) مادة الحياة والصحة . الا أن على هذا التقدير لا يمكن ان يقال : ان معرفة الله تعالى لذة أو موجبة للذة ، لأنه متعال عن أن يتصل شيء بذاته ، وان كان المراد منه : كل ما له تأثير فى قوة الحياة والصحة ، سواء كان مباينا أو ملاقيا . فهذا باطل طردا وعكسا . أما الطرد . فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هى الأسباب الاصلية لحصول الحياة والصحة ، فوجب أن يكون الالتذاذ بادراكها اقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ . أما العكس . فما ذكرنا (من) أن المريض قد يلتذ بما يضره . وأما أن كان المراد من الملائم مفهوما ثالثا ، فلابد من بيانه .

***

قال الشيخ : « والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشيء . كالحلو عند الذوق ، والنور عند البصر ، والغلبة عند الغضب ، والرجاء عند الوهم ، والذكر عند الحفظ »

التفسير : اراد أن يفسر الملائم فابدل هذا اللفظ بلفظة أخري . وهى الفاصل . وقد نهوا فى المنطق فى باب التعريفات الحقيقية عن الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ . ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس .

---

(١) ونقول : ص

والحاصل فى هذا الكتاب : انا اذا ادركنا هذه الأمور حصلت لنا لذة فاما أن نقتنع (٢) بأن هذه اللذة غير ذلك الادراك . وذلك الادراك موجب لها وهذا الادراك شرط لايجاب الموجب لها (واما العكس) وكل ذلك مجهول غير معلوم .

المسألة الثانية

فى

اللذات السعادة الروحانية

قال الشيخ : « وهذه كلها ناقصة الادراك . والنفس الناطقة فاصلة الادراك ومدركات هذه نواقص الوجود . فادراك النفس الناطقة للحق الأول الذى هو الكمل لكل وجود ، بل المبتدىء : هو الذى هو الخير المحض »

التفسير : بين أن الفاضل عند القوة الذائقة هو الحلو . فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة . والفاضل عند البصر هو النور ، فلا جرم (كان) ابصار النور لذة . وكذا القول فى سائر القوى التى ذكرها . فحصل منه : أن ادراك الملائم الفاضل لذة ، وعند هذا قال : وجب أن تكون معرفة الله تعالى من أعظم اللذات .

ثم قال : وهذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها ، ناقصة فى مدركاتها . والنفس الناطقة (١٣) اذا عرفت الحق سبحانه فهى كاملة فى ادراكها كاملة فى مدركها ؛ فوجب أن يكون هذا الادراك أكمل لذة .

واما بيان ان هذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها ، فمن ثلاثة وجوه :

الأول : ان القوى الحساسة انما تدرك المماسة . والمماسة لا تكون ملاقاه بالأثر . وأما النفس الناطقة فانها لا تدرك بآلة جسمانية . فصارت

---

(٢) يقنع : ص

القوة الادراكية كانها غاصت فى ماهية المدرك بالكلية . وكذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهر المحسوس . وأما القوة العقلية فانها تغوص فى الباطن ، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها ، والفصول على اختلاف مراتبها ، ونميز حقيقة كل واحد عن الآخر .

---

(١٣) هذا بحث موجز عن النفس ويعبر عنها بالروح ، ويعبر عنها بالانسان . واضعه ههنا لفائدة اصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول : جمهور المسلمين متفقون على أن **النفس شىء . هو غير الجسد وروحه** . ثم نقول :

ماحقيقة النفس ؟ هل هى جزء من اجـزاء البدن . أو عرض من اعراضه ، أو جسم مساكن له ، مودع فيه ، أو جوهر مجرد ؟ وهل هى الروح أو غيرها ؟ وهل الأمارة واللوامة والمطمئنة نفس واحدة ، لها هذه الصفات ، أم هى ثلاث انفس ؟

يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه « الروح » ويقول فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى كتابه « الأرواح العالية والسافلة »

١ — ان « النظام » من المعتزلة . يقول : هى جسم . وهى النفس ، وزعم : أن الروح حى بنفسه ، وأنكر ان تكون الحياة والقوة معنى غير الحى القوى . ٢ — وقال آخرون : الروح عرض ٣ — وقال جعفر بن حرب : **لا ندرى الروح جوهر أو عرض** ٤ — وقال الجبائى : ان الروح جسم وانها غير الحياة ، والحياة عرض ٥ — وقال قائلون : ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٦ — وقال قائلون : ان الروح معنى خامس غير الطبائع الأربعة ٧ — وقال قائلون : الروح الدم الصافى الخالص من الكدر والعفونات ٨ — وقال قائلون : الحياة هى الحرارة الغريزية . ٩ — وقال « الأصم » : النفس هى هذا البدن بعينه . لا غير .

١٠ — وقال « أرسطاطاليس » : ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى ، غير دائرة . وأنها جوهر بسيط مثبت فى العالم كله من الحيوان ، على جهة الاعمال له والتدبير ، وأنه لا تجـوز عليه صفة قلة ولا كثرة . وهى على ما وصفت من انبساطها فى هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ، وانها فى كل حيوان (فى) العالم بمعنى واحد لا غير » ١١ — وقال آخرون : النفس معنى موجود ذات حـدود

وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة فى هذا العالم لغيرها ، مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ، وكل واحد منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ١٢ ــ ان النفس موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات الا أنها غير مفارقة لغيرها ، مما لا يجوز ان يكون موصوفا بصفة الحيوان . ١٣ ــ وحكى الحريرى عن جعفر بن مبشر : أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤ ــ وقال آخرون : النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض . وهــو « ابو الهذيل » وزعم : أنه قد يجوز ان يكون الانسان فى حال نومه ، مسلوب النفس والروح ، دون الحياة .

١٥ ــ وقال جعفر بن حرب : النفس عرض من الأعراض ، يوجد في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة ، وما أشبههما ، وأنها غير موصوفة بشىء من صفات الجوهر والأجســام ١٦ ــ وقالت طائفة : النفس هى النسيم الداخل والخارج بالتنفس . قالوا : والروح عرض ، وهو الحياة فقط ، وهو غير النفس ــ وهذا قول القاضى ابو بكر بن الباقلانى ، ومن اتبعه من الاشعرية ــ

ونقل « ابن حزم » عن « ابن الباقلاني » انه قال : « كان محمد رسول الله ، وليس هو الآن رسول الله » وغرضه من قوله « كان محمد رسول الله » هو أن محمدا ﷺ بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم بالنبوة والرسالة . ولأن البشر اذا ماتوا ، تموت معهم أرواحهم ــ لأنها اعراض تفنى ولا تبقى زمانين ــ ومحمد ﷺ اذا كان بشرا وقد مات ، فان روحه تكون قد ماتت . وليس هو فى قبره بحى يرزق ، حتى يقال : انه من بعد موته ــ لحياته فى قبره ــ رسول الله . فهو كان رسول الله من قبل موته . اما الآن ولا روح له موجودة . فليس هو برسول الله . لأنه لا يكلم الناس من فمه . ونرد على «ابن الباقلانى» بالرسالة على سبيل المجاز . أى أن القرآن الذى يتلى الآن ــ ولسوف تستمر تلاوته ــ هو كلام محمد ــ عن وحى الله ــ وهو رسالته . وطالما يتلى ، فكأن صاحبه ــ الذى بلغه للناس ــ حى . فهو رسول الله بمعنى أن رسالته باقية وقرآنه ينوب عنه فى مخاطبته للبشر . امــا أن روحه باقية أو غير باقية . فانه يقال لابن الباقلانى : اذا نفيت عن الوجود رأسا روح محمد ﷺ من بعد موته .

• • •   • • •   • •

وهي الآن لا ترفرف على قبره في « المدينة المنورة » ولا تبصر زائر القبر ، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله ﷺ — على مذهبك في الروح — فلماذا أقررت التصوف ، وأبحت زيارة الأولياء ؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولي الميت وأنها ترى الزور وتمشي في مصالحهم. ولا تزل قدم التصوف الا بالاعتقاد في ان أرواح الأموات تعدم حال الموت ، ولا توجد الا في يوم القيامة . لماذا أقررت التصوف وابحت زيارة الموتى وصرحت بتقديس سرهم — اعني اهل المذهب — مع أن الروح عرض والعرض يفنى ولا يبقى ؟

ولنعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول :

١٧ — وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا . وليست النفس في مكان ، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ، ولا هي في العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة — وهذا قول المشائين ، وهو الذي حكاه « الأشعرى » عن « ارسطاطاليس » وزعموا أن تعلقها بالبدن ، لا بالحلول فيه ، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ، ولا بالالتصاق ولا بالمقابلة . وانما هو بالتدبير له فقط . واختار هذا المذهب « البوشنجى » و « محمد بن النعمان » — الملقب بالمفيد — و « معمر بن عباد » و « الغزالى » وهو قول « ابن سينا » وأتباعه ١٨ — وقال أبو محمد بن حزم : وذهب سائر اهل الاسلام والملل المقرة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عميق ، ذات مكان ، جثة متحيزة مصرفة للجسد . قال : وبهذا نقول . قال : والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناهما واحد .

هذا ما ذكره « ابن قيم الجوزية » فى كتابه « الروح » وذكر أن « معمر بن عباد » هو « الغزالى » والصحيح : انه معمر بن عباد السلمى ، والغزالى هو أبو حامد حجة الاسلام ، فهما اثنان لا واحد .

وأخطأ خطأ ثانيا فى قوله : « وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس فى « النفس » فقال : ما يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » اما أن يكون جسما أو عرضا ساريا فى الجسم ، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه . أما القسم الأول وهو انه جسم . فذلك الجسم اما ان يكون هذا البدن ، واما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن ، واما أن يكون خارجا عنه . اما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج

عن هذا البدن والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور للخلق . وهو المختار عند اكثر المتكلمين »

يريد أن يقول ان ابن الخطيب . وهو فخر الدين للرازى — رضى الله عنه وأرضاه — يرى أن « الانسان » الذى هو النفس او « الروح » عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد . ثمقال ابن قيم الجوزية مانصه : « قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف « الرازى » أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين . وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث ، فلم يكن له بها شعور البتة ، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولا ، عـلى عادته فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة .

والمذهب الحق الذى دل عليه القرآن والسنة واقوال الصحابة لم يعرفه ، ولم يذكره . والذى نسبه الى جمهور الخلق من أن « الانسان » هو هذا البدن المخصوص فقط ، وليس وراءه شىء : هو من أبطل الأقوال فى المسألة ، بل هو أبطل من قول « ابن سينا » وأتباعه » هذا نص كلام ابن القيم . ومنه يعرف أن « ابن القيم » لم يكن عارفا بآراء الرازى — رضى الله عنه — فى « الروح » أو كان عارفا بها ولكنه يغالط . وبيان الأمر هكذا :

أولا : يقول الرازى : ان « الانسـان » الذى هو « الروح » أو «النفس» عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، وروحه ، كما يقول جمهور الخلق سواء بسواء . أى انه قال بثلاثة : أولهما الجسد المتركب منه اليدين والرجلين وسائر الأعضاء . وثانيهما : الروح الحالة فى الجسد . وثالثهما الروح وقد اعترف ابن القيم بقوله هذا . والذى لم يفهمه ابن القيم عن الرازى هو : أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازى . ولكنه قال : ان الروح جسم مادى مشابك للبدن . والرازى قال : ان الروح جوهـر روحانى لطيف مشابك للبدن . فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط . وابن القيم يثبتها جسما ماديا ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد .

ثانيا : يقول ابن القيم : ان راى الرازى يختلف عن راى ابن سينا . وهذا خطأ . فرأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحانى ، هو نفسـه

راى الرازى . وابن سينا اخذه عن اليونانيين بحججه والرازى اخذه عن ابن سينا بنفس الحجج .

ثالثا : أثبت الرازى عذاب القبر أو نعيمه للروح الزائدة .

رابعا : نفس الحجج التى ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى القبر ، هى التى ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ

خامسا : ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا ، وزيادة .

ورايه أين يكون من آراء النـاس ، وكل يـدلى ببينـات وحجج ؟ واذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة ، لا يقود رأى واحد فيها من عدة آراء ، صاحبه الى مهاوى الضلال وموارد البدع .

وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم ، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى . يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه . وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد ، أم متأخر خلقها عنها ؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد . وآخرون يقولون : ان جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين . وقولهم هو الصحيح .

***

وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه ، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير مرئية .

١ ــ الحركة اما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان ، واما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض ، وجسمه الثقيل كان يمنعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة ، يلزمها محرك خاص زائد على اعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

٢ ـ الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول « أنا » واذا خاطب غيره يقول له « أنت » وأحيانا يقول ، وهو غافل عن نفسه . فاذن « أنا » أو « أنت » تدل على أن الروح غير الجسم .

٣ ـ الانسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو فى سن الأربعين مثلا ، مع أن الجسد قد ضاعت منه أجزاء ، وحل محلها أجزاء . وتذكره يدل على أن روحه غير جسده ، لأن التذكر باق والجسد يفنى .

٤ ـ اذا وضع الانسان فى مكان خالى لا يدرك فيه أى شىء عن العالم ، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا ، فانه مع هذا يحس بأنه موجود . واحساسه هذا يكون بروح غير أعضاء الجسد .

هـذه براهين من براهين ابن سينا على أن الروح منفصـل عن الجسد وروحه ، وهى نفسها براهين الامام الرازى . وأضاف الرازى عليها أدلة قرآنية . وأدلة من السنة . فمن القرآن قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء . عند ربهم يرزقون » (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشىء مختلف عن الجسد ، وهو الروح . ومن السنة قول الرسول ﷺ : « أولياء الله لا يموتون ، ولكن ينتقلون من دار الى دار » وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعـد موت الجسد . وحكى الرازى فى تفسير هذه الآية عن قوم ما نصـه : « ان تفسير الآية بأنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء . قد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة . منهم أبو القاسم الكعبى . قال : وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : أصـحاب محمد ﷺ يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير . وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد ، فكذبهم الله تعالى . وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة »

ثم قال الرازى فى الرد عليهم : « واعلم : أن هذا القول عندنا باطل ... الخ » وغرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم فى القبر أو العذاب فيه . ذلك لأن القرآن فى محكمه ينفى ما فى القبر ، وفى متشابهه

يثبته على رأى من رأيين . واذا رد المتشابه الى المحكم ، يكون القرآن قد أنكر ما فى القبر من ثواب أو عذاب .

***

واقوى سلاح فى الرد على المتصوفة ، فى الزامهم بان موتى الأولياء لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر ، أو ما شابه ذلك . هو أنكار بقاء الروح كشىء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون ، أو كانت جوهرا روحانيا كما يقول الفلاسفة . وبيان ذلك : ان منى الانسان يدخل فى رحم المرأة وهو حى ، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التى خلقها الله فى المنى ، ثم يولد الانسان من المرأة وهو جسم فيه روح — وهى الروح التى كانت فى المنى وكبرت — ثم ان الجسم والروح ينموان معا الى سن الكبر . ثم يأتى الموت . من قبل الكبر أو من بعده . والموت اذ أتى يفنى الجسم بحسب فنيه ، ويفنى الروح معه ، وفى يوم القيامة يحيى الله الجسم من لا شىء بروحه التى كانت فيه ، ثم يحاسبه الله على اعماله ، ويدخله الجنة أو يدخله النار . وليس من محاسبة بعد الموت فى القبر لأنه لا يصلح لحياة . وهذا هو احد الآراء التى ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه . بل ان الأشعرية المصرحون بأن الروح عرض من أعراض الجسم ، يلزم على تصريحهم : انه لا سؤال فى القبر ، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى زمانين .

ولكن العوام لقصور مداركهم ، اضطروا العلماء الى مجاراتهم . ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق . وقد رؤى طفل فى الثالثة من عمره ، رأى أمه ولخاه الصغير فى حجرة ، ثم أصبح من نومه فوجد الحجرة مغلقة ولا يعلم أن أمه واخاه قد خرجا من الحجرة ، لمصلحة فى بلدة أخرى . ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليهما . فقيل له : انهما خرجا واغلقا الباب وهما ليسا فى الحجرة . فلم يصدق واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل يظن انهما فى الحجرة ، ويضرب ويشتم كل من يقول : انهما ليسا فيها . الى أن دخل أخاه عليه فجاة ومن بعده أمه . وعندئذ علم وفهم . كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت ترفرف على القبر ، وتأتى فى المنام ، وتعرف من يزورها فى القبر وترد

عليه السلام . ولو انهدم القبر وشوهد الجسد حطاما باليا ورمادا . لما صدقوا أن الروح مفقودة . ولو لم تكن مفقودة فاين أرواح الأجساد التي بليت من عهد آدم الى اليوم ؟

***

وليس في القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعيمه او عذابه . ففي كتاب الروح لابن القيم ما نصه : « ما الحكمة في كون عذاب القبر ، لم يذكر في القرآن مع شدة الحاجة الى معرفته والايمان به ليحذر ويتقى ؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل .

اما المجمل : فهو أن الله — سبحانه وتعالى — أنزل على رسوله وحيين ، واوجب على عباده الايمان بهما ، والعمل بما فيهما . وهما الكتاب والحكمة . قال تعالى : « وانزل الله عليك الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » والكتاب هو القرآن ، والحكمة هى السنة — باتفاق السلف — وما أخبر به الرسول عن الله ، فهو فى وجوب تصديقه ، والايمان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله . هذا أصل متفق عليه بين أهل الاسلام ، لا ينكره الا من ليس منهم . وقد قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « انى أوتيت الكتاب ومثله معه »

واما الجواب المفصل : فهو أن نعيم البرزخ وعذابه : مذكور فى القرآن فى غير موضع . فمنها قوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت . والملائكة باسطوا ايديهم . أخرجوا أنفسكم اليوم . تجزون عذاب الهون ، بما كنتم تقولون على الله غير الحق ، وكنتم عن آياته تستكبرون » وهذا خطاب لهم عند الموت . وقد أخبرت الملائكة — وهم الصادقون — أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون . ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا ، لما صح أن يقال لهم : « اليوم تجزون »

ومنها قوله تعالى : « فوقاه الله سيئات ما مكروا ، وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم

السـاعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » فذكر عذاب الدارين ، ذكرا صريحا لا يحتمل غيره .

ومنها قوله تعالى : « فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون . يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون . وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون » وهذا يحتمل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا ، وأن يراد به عذابهم فى البرزخ — وهو أظهر — لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب فى الدنيا . وقد يقال — وهو أظهر — : ان من مات منهم عذب فى البرزخ ، ومن بقى منهم عذب فى الدنيا بالقتل وغيره . فهو وعيد بعذابهم فى الدنيا وفى البرزخ .

ومنها قوله تعالى : « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى ، دون العذاب الأكبر ، لعلهم يرجعون » وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم « عبد الله بن عباس » على عذاب القبر ، وفى الاحتجاج بها شىء . لأن هذا عذاب فى الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر ، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولكن فقهه فى القرآن ودقة فهمه فيه (فهم) منها عذاب القبر ، فانه — سبحانه — أخبر أن له فيهم عذابين : أدنى وأكبر . فأخبر انه يذيقهم بعض الأدنى ، ليرجعوا . فدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا ، ولهذا قال : « من العذاب الأدنى . فتامله . وهذا نظير قول النبى ﷺ : « فيفتح له طاقة الى النار ، فيأتيه من حرها وسمومها » ولم يقل : فيأتيه حرها وسمومها ، فان الذى وصل اليه بعض ذلك وبقى له أكثره . والذى ذاقه أعداء الله فى الدنيا : بعض العذاب ، وبقى لهم ما هو أعظم منه .

ومنها قوله تعالى : « فلولا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب اليه منكم . ولكن لا تبصرون . فلولا ان كنتم غير مدينين ، ترجعونها ان كنتم صادقين . فأما ان كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم . وأما ان كان من أصحاب اليمين . فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأما ان كان من المكذبين الضالين . فنزل من حميم وتصلية جحيم . ان هذا لهو حق اليقين . فسبح باسم ربك العظيم » فذكر ههنا أحكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر . وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للعناية . اذ هى أهم وأولى بالذكر ، وجعلهم عند

الموت ثلاثة أقسام ، كما جعلهم فى الآخرة ثلاثة أقسام .

ومنها قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » وقد اختلف السلف متى يقال لها ذلك ؟ فقالت طائفة : يقال لها : عند الموت . وظاهر اللفظ مع هؤلاء ، فانه خطاب للنفس التى تجردت عن البدن وخرجت منه . وقد فسر ذلك النبى ﷺ بقوله فى حديث البراء وغيره . فيقال لها : « اخرجى راضية مرضيا عنك » وقوله تعالى : « فادخلى فى عبادى » مطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « اللهم الرفيق الأعلى » وأنت اذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه ، وجدتها تفصيلا وتفسيرا ، لما دل عليه القرآن . وبالله التوفيق » أ . هـ

***

انتهى كلامه بنصه . وهذا هو الرد عليه :

أولا : قوله أن الوحى الثانى هو السنة النبوية . يقال له : ان السنة النبوية التى هى الوحى الثانى هى السنة المفسرة لآيات فى القرآن الكريم ، لقوله تعالى : « وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه . وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » هذا من جهة ، ومن جهة أخرى . فان سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية . والأمور الاعتقادية لانها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل . وهذا الذى قلته لا ينازع فيه أحد من العلماء ، الراسخين فى العلم .

ثانيا : ان آيات القرآن التى اثبت بها سؤال القبر . هى آيات متشابهات . والاستدلال بالمتشابه لا يصح الا مع المحكم . والمحكم آيات كثيرة منها « كل نفس ذائقة الموت ، وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد اثبت توفية الأجور فى القيامة . ومنها : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » ومعلوم أن الجدال يكون قبل النعيم أو العذاب . وحيث ثبت أن الجدال فى القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب ، يثبت أنه لا نعيم فى القبر ولا عذاب . ومنها قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا أعمالهم » فرؤية الأعمال تكون يومئذ ، أى فى القيامة . ويلزم عليه انها لم تكن رؤيت فى القبر . ومنها قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط

... .

اليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا » وهذا نص في أن نصب الموازين لا يكون في القبر ، وانما يكون في يوم القيامة . هذا هو المحكم .

وأما المتشابه . فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلي :

١ — « أخرجوا أنفسكم اليوم » أى فى هذا اليوم الذى حددناه نحن ، لا كما تريدون . ثم استأنف كلاما جديدا فقال : « تجزون عذاب الهون » واليوم قد يراد به يوم خروج الروح . وقد يراد به يوم القيامة وعبر باليوم . لأنه من مات فقد قامت قيامته . أى أن المدة من الموت الى القيامة قصيرة جدا ، ولقصرها وعدم الحياة فيها ، عبر عنها باليوم . كما حكى عن الكفار : « قال : كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار . ولأن النص متشابه كما ترى ، ينبغى رده الى المحكم .

٢ — الاشكال فى آية آل فرعون هو فى كلمة « النار » التى سيعرضون عليها . والنص متشابه لأن النار تحتمل النار الحقيقية التى لها دخان ولهب ، وتحتمل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية فى دار الدنيا . ولغة العرب فيها هذا . وفيها أيضا : ان الجنة قد تكون بمعنى الحديقة والبستان ، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة . والنار المرادة فى آية آل فرعون : هى السنين ونقص من الثمرات . وقد تم ذلك فى الدنيا ، وسيحصل لهم فى الآخرة عذاب شديد . ولأن نص النار متشابه ينبغى رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس .

٣ — قوله تعالى : « عذابا دون ذلك » أى فى الدنيا . وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه .

٤ — قوله تعالى : « من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » مثل القول السابق ، فالعذاب الادنى يراد به عذاب الدنيا .

وقوله من العذاب اى بعض عذاب الدنيا . ويبقى البعض فى القبر . وأنه مروى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — قوله هذا باطل . فابن عباس حكى عنه المبطلون ما لم يقله ، وحكوا عنه فى المسألة الواحدة اكثر من رأى . وذلك ليعطوا لآرائهم قيمة فى نظر العامة ، وذلك بنسبتها الى رجل فاضل من فضلاء المسلمين . وذلك معلوم مما حكى عنه فى متعة

... .

النساء وغيرها ، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى ، واعتذر عنه بانها فتوى وليست حديثا — فى كتاب الروح — ثم ان قوله « العذاب الأكبر » مقابل فى الآية لقوله « العذاب الأدنى » واذا جاز أن يكون من الادنى بعضه ، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه . ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار ، أو أن يكون على فترات بتخللها راحات .

٥ — قوله تعالى : « فلولا اذا بلغت ... الخ » وجه الاستدلال عند المؤلف هو « ذكر ههنا أحكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة احكامها يوم المعاد الأكبر » ولم لا يقول المؤلف : ان ما قاله الله فى أول السورة ، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة ؟

٦ — قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ... الخ » حكى هو فيه خلاف السلف ، وصار بالخلاف نصا متشابها .

هذه هى أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه — الأدلة التى أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها — وعند ردها الى المحكم ، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا . والصحيح : أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب أو العقاب . ولا شىء فى القبر ، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه .

***

وعند أهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يـوم القيامة ، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شىء فى القبر . ففى توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة : « أليس ذلك مكنوزا عندى مختوما عليه فى خزائنى ؟ لى النقمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم » (تث ٣٢ : ٣٤ — ٣٥) وفى سفر أيوب : « أما أنا فقد علمت أن وليى حى ، والآخر على الأرض يقوم » (أى ١٩ : ٢٥) وفى سفر دانيال : « أما أنت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام » (را ١٢ : ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام : « قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تزن . وأما أنا فأقول لكم : ان كل من ينظر الى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها والقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم ، وان

كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم » (مت ٥ : ٢٧ — ٣٠)

***

وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم او العذاب فى يوم القيامة . والجمهور منهم على أنه للجسد . ولروحه الزائدة . وشذ منهم من قال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا . والصحيح أنه للجسد وروحه معا — والزائدة لا نثبتها — ، لأنهما متعاونان فى اكتساب الأفعال . ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن الجسد . بل هى حياة ينعشها هواء — كما قد بينا —

وقد قلنا سابقا : ان قول الله تعالى : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » هو قول محكم ينفى سؤال القبر ، ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال :

(أ) قوله تعالى : « ربنا أمتنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين » (غافر ١١) فالموتة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن ، والعدم موت . والموتة الثانية هى التى بعدها القبر . والحياة الأولى هى حياة الدنيا ، والحياة الثانية هى حياة الآخرة . ولو كان فى القبر حياة ، لأعقبها موت . فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان . ولو سلمنا بحياة فى القبر ، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى . ومن يكذب قول الله يعد فى عداد الكافرين . ومثل هذا القول : قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت . الا الموتة الأولى »

(ب) قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتا فأحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم . ثم اليه ترجعون » ففى هذا القول الكريم : كنا أمواتا قبل الولادة ، فأحيانا فى الدنيا ، ثم أماتنا وادخلنا القبر ، ثم يحيينا فى الآخرة . وهذا مثل القول سابقه فى نفى سؤال القبر وما يترتب عليه .

(ت) قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » وقال تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » وهما يدلان على

انه لا يبقى الا الله تعالى وحده . والروح اذا كانت جسما ماديا او جوهرا روحانيا . ستفنى وتموت . وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها . لأن الروح والجسد مشتركان فى الدنيا فى اكتساب الفعل ، ولا ينعم أو يعذب أحدهما دون الآخر .

(ث) قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » يدل على فناء النفس التى هى الجسد وروحه . وقوله : « وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » يدل على انه لا أجر فى القبر سواء كان اجرا على خير او كان اجرا على شر . ولذلك قال الشاعر :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم الا على شجب والخلف فى الشجب
فقيل : تخلص نفس المرء سالمة وقيل : تشرك جسم المرء فى العطب

***

ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية : ان الأرواح بعد مفارقة البدن اذا تجردت ، باى شىء يتميز بعضها عن بعض ، حتى تتعارف وتتلاقى ؟ ويقول : انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل ، ولا سيما على أصول من يقول بأنها مجردة عن المادة وعلائقها . وأنا اسأله على دليله القرآنى على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع فى القبر ، لأنه ذهب الى ان الروح « ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل » ودليله آيات متشابهة غير محكمة . انه يقول : ان الله سبحانه وتعالى وصفها بالدخول والخروج والقبض والتوفى والرجوع وصعودها الى السماء وفتح ابوابها لها وغلقها عنها ، فقال تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا انفسكم » وهل خروج النفس من الجسد ، يدل أيها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله » هل تؤمن النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « ينبؤ الانسان يومئذ بما قدم وأخر » ؟

***

ويقول ابن القيم : هل تعاد الروح الى الميت فى قبره وقت السؤال أم لا ؟

... .

واجاب بانها تعاد ، واستدل بحديث آحاد على عودها . ثم قال ما نصه : « وقال أبو محمد بن حزم فى كتاب الملل والنحل » له : وأما من ظن أن الميت يحيا فى قبره يوم القيامة ، فخطأ . لأن الآيات التى ذكرناها تمنع من ذلك . يعنى قوله تعالى : « قالوا : ربنا امتنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين » .. الخ » وابن حزم كما نرى رجل عاقل . لأنه رد حديث آحاد فى عقيدة ، يعارض نصا قرآنيا . وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » يقول ابن حزم : « فصح بنص القرآن ان أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع الى جسده الا الى الأجل المسمى وهو يوم القيامة »

***

ويقول ابن القيم : ان عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونعيمه . والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » وقوله باطل . فان البرزخ هو الحاجز . والمانع بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولم ينص الله فى قرءانه على سؤال ونعيم أو عذاب فيه . فما هو الدليل الذى يستدل به ابن القيم على أن حياة القبر هى حياة البرزخ ؟ لم يذكر اى دليل . وهل البرزخ الموجود بين البحرين فى سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه ؟

فقد قال تعالى : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » يقول الامام فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى تفسيره : « اما قوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » اى فهؤلاء صائرون الى حالة مانعة من التلاقى ، حاجزة من الاجتماع . وذلك هو الموت . وليس المعنى انهم يرجعون يوم البعث . انما هو اقنط كلى ، لما علم انه لا رجعة يوم البعث الا الى الآخرة » أ. هـ.

***

وقال ابن القيم : ان الموت معاد وبعث أول . فان الله سبحانه وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين ، يجزى فيهما الذين اساءوا بما عملوا ، ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى . فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن ومصيرها الى دار الجزاء الأول . والبعث الثانى يوم يرد الله الأرواح الى أجسادها

ويبعثها من قبورها الى الجنة أو النار . وهو الحشر الثانى . ولهـذا فى الحديث الصحيح . « وتؤمن بالبعث الآخر » ا. هـ.

وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن . ففى القرآن — كما ذكرنا منه — نصوص على معاد وبعث فى القيامة . والحديث الذى ذكره هو نص فى البعث الآخر : أى فى الحياة الآخـرة . وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال .

***

وقال ابن القيم : هل السؤال فى القبر . عام فى حق المسلمين والمنافقين والكفار أو يختص بالمسلم والمنافق ؟ قال ان فيه خلاف ، وارتضى هو أن السؤال يكون للمسلم وللكافر ، بدليل قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخـرة ، ويضـل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » فقد نزلت فى عذاب القبر . هذا كلامه . وانه نباطل . ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذى اراده منه . والآية تحتمل معنيين : احدهما : القول الثابت الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . وثانيهما : القول الثابت فى القبر . واحتمالها لهذين المعنيين يبعدها عن الالزام فى الرأى الذى ارتضـاه . والصحيح هو المعنى الأول ، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث فى الدنيا ، ولأن الآيات المحكمة فى القرآن تنفى سؤال القبر . يقـول الامام فخر الدين الرازى : « اعلم : انه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة أن يكون أصلها ثابتا ، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت ، بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار ، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر عنهم فى الحياة الدنيا : يوجب ثبات كرامة الله لهم ، وثبات ثوابه عليهم . والمقصود : بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب والكرامة من الله تعالى ، فقوله « يثبت الله » أى على الثواب والكرامة ، وقوله « بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » أى بالقول الثابت الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . . . الخ »

***

واورد ابن القيم خلاف العلماء فى أمة محمد ﷺ وأمم النبيين من قبله . هل السؤال فى القبر لأمته فقط ، أم لسائر أمم النبيين من قبله ،

.. ..

وارتضى هو — بدون دليل — ان السؤال لكل الأمم . يقول ما نصه : « والظاهر — والله أعلم — أن كل نبى مع أمته كذلك ، وأنهم معذبون فى قبورهم بعد السؤال لهم واقامة الحجة عليهم ، كما يعذبون فى الآخرة بعد السؤال واقامة الحجة » .

***

وتحدث ابن القيم فى امتحان الأطفال فى قبورهم . وذكر خلاف الناس فى ذلك على قولين ثانيهما : « السؤال انما يكون لمن عقل الرسول المرسل ، فيسأل هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا ؟ فيقال له : ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ فأما الطفل الذى لا تمييز له بوجه ما ، فكيف يقال له : ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ » ثم يعقب على الرائيين بقوله : « ولا ريب أن فى القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد يسرى أثره الى الطفل ، فيتألم به ، فيشرع للمصلى عليه أن يسأل الله تعالى له ان يقيه ذلك العذاب » وانه نسى وهو يعقب ما قاله أولا وهو ان الطفل لا تمييز له بوجه ما .

***

وقال ابن القيم : هل عذاب القبر دائم او منقطع ؟ وحكى حجج القائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين . ومن حججهم : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » — وقد بينا أنه نص متشابه — وحكى حجج القائلين بانقطاعه بدعاء أو صدقة او استغفار أو ثواب حج أو قراءة تصل اليه من بعض أقاربه أو غيرهم .

هـذا كلامه . وهـو يعلم أن جماعة من العلماء يرون بأن الأحياء لا يقدرون على نفع الميت بشىء من صدقة أو ثواب قراءة ، لقوله تعالى : « وان ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى » وقال ابن القيم فى صفحة ١٨٨ « وذهب بعض أهل البدع من اهل الكلام أنه لا يصل الى الميت شىء البتة ، لا دعاء ولا غيره » واحتج على وصول الثواب بأحاديث منها قوله ﷺ : « لا تقتل نفس ظلما ، الا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » فاذا كان هذا فى العذاب والعقاب ، ففى الفضل والثواب أولى واحرى » هذا كلامه .

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشىء بعد موته من سعى الأحياء . فان المشهور من مذهب الشافعي ومالك وبعض الأحناف — كما قال ابن القيم — أن الصوم والصلاة وقراءة للقرآن والذكر ، لا يصل من ثوابهم شيء الى الميت . والمشهور صحيح لقوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » وقد ذكر ابن القيم دليلا واحدا من القرآن على انتفاع الميت بغير ما تسبب فيه من القرآن . وهو قوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون : ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان » فاثنى الله سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم ، فدل على انتفاعهم باستغفار الأحياء . هذه حجته . وهو نفسه قد نقضها بقوله : « وقد يمكن أن يقال : انما انتفعوا باستغفارهم لأنهم سنوا لهم الايمان بسبقهم اليه . فلما اتبعوهم فيه ، كانوا كالمستثنين في حصوله لهم »

***

ثم ذكر احاديث تدل على وصول الثواب . ثم ذكر ادلة المانعين من وصول الثواب الى الميت . وهذا نص كلامه :

« قال المانعون من الوصول : قال الله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » وقال : « ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » وقال : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « اذا مات العبد انقطع عمله ، الا من ثلاث : صدقة جارية أو ولد صالح يدعو له ، أو علم ينتفع به من بعد موته » فاخبر انه انما ينتفع بما كان تسبب فيه فى الحياة ، وما لم يكن قد تسبب فيه ، فهو منقطع عنه . وايضا : فحديث أبى هريرة رضى الله عنه وهو قوله : « ان مما يلحق الميت من عمله وحسناته بعد موته ، علما نشره » فالحديث يدل على أنه انما ينتفع بما كان قد تسبب فيه . وكذلك حديث « أنس » يرفعه وهو « سبع يجرى على العبد أجرهن وهو فى قبره بعد موته : من علم علما ، او اجرى نهرا ، أو حفر بئرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مصحفا ، أو ترك ولدا صالحا ، يستغفر له بعد موته » وهذا يدل على ان ما عدا ذلك لا يحصل له منه ثواب ، والا لم يكن للحصر معنى . قالوا : والاهداء حوالة . والحوالة انما تكون بحق لازم ، والأعمال لا توجب الثواب وانما هو مجرد تفضل الله واحسانه ، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذى لا يجب على الله ، بل ان شاء آتاه وان لم يشأ لم يؤته . وهو نظير حوالة الفقير على

من يرجو أن يتصدق عليه ، ومثل هذا لا يصح اهداؤه وهبته ، كصلة ترجى من ملك ، لا تتحقق حصولها .

قالوا : وأيضـــا : فالايثار بأســباب الثواب مكروه . وهو الايثار بالقرب ، فكيف الايثار بنفس الثواب الذى هو غايه . فاذا كره الايثار بالوسيلة ، فالغاية أولى وأحرى . ولذلك كره الامام أحمد ، التاخر عن الصف الأول وايثار الغير به ، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب . قال أحمد — فى رواية حنبل — وقد سئل عن الرجل يتاخر عن الصف الأول ويقدم أباه فى موضعه ، قال : ما يعجبنى . يقدر أن يبر أباه بغير هذا . قالوا : وأيضا : لو ساغ الاهداء الى الميت ، لساغ نقل الثواب والاهداء الى الحى . وأيضا : لو ساغ ذلك ، لساغ لهذا نصف الثواب وربعه وقيراط منه . وأيضا : لو ساغ ذلك ، لساغ اهداؤه بعد أن يعمله لنفسه . وقد قلتم : انه لابد ان ينوى حال الفعل اهداءه الى الميت ، والا لم يصــل اليه . فاذا ساغ له نقل الثواب . فأى فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده ؟ وأيضا : لو ساغ الاهداء ، لساغ اهداء ثواب الواجبات على الحى ، كما يسوغ اهداء ثواب التطوعات التى يتطوع بها .

قالوا : وان التكاليف امتحان وابتلاء ، وهى لا تقبل البدل . فان المقصود منها : عين المكلف العامل المأمور المنهى ، ولا يبدل المكلف الممتحن بغيره ، ولا ينــوب غيره عنه فى ذلك . اذ المقصـــود طـــاعته هـــو نفسه وعبوديته . ولو كان ينتفع باهداء غيره له من غير عمل منه ، لكان أكرم الأكرمين أولى بذلك . وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع الا بسعيه . وهذه سنته تعالى فى خلقه ، وقضاؤه ، كما هى سنته فى أمره وشرعه . فـــان المريض لا ينوب عنه غيره فى شرب الدواء ، والجائع والظمآن والعارى ، لا ينوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس . قالوا : ولو نفعه عمل غيره ، لنفعه توبته عنه . قالوا : ولهذا لا يقبل الله اسلام أحد عن أحد ، ولاصلاته عن صلاته . فاذا كان راس العبادات لايصح اهداء ثوابه ، فكيف يصح فروعها ؟ قالوا : واما الدعاء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يتفضل على الميت ويسامحه ويعفو عنه . وهذا (ليس) اهداء ثواب عمل الحى اليه .

***

(و) قال المقتصرون على وصول (ثواب) العبادات التى تدخلها النيابة كالصدقة والحج . العبادات نوعان :

نوع لا تدخله النيابة بحال . كالاسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام . وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتعداه ولا ينتقل عنه ، كما أنه فى الحياة لا يفعله أحد عن احد ، ولا ينوب فيه عن فاعله غيره .

ونوع تدخله النيابة كرد الودائع وأداء الديون واخراج الصدقة والحج . وهذا يصل ثوابه الى الميت ، لأنه يقبل النيابة ويفعله العبد عن غيره فى حياته . فبعد موته بالطريق الأولى والأحرى » انتهى كلامه . ونعلق على النوع الثانى بقولنا : ان رد الودائع واداء الديون . منصوص عليهما فى قوله تعالى : « من بعد وصية توصون بها أو دين » فهذا واجب على من يلى أمور الميت وثواب الأداء لمن يلى أمور الميت وللميت ايضا اذا كان فى نيته الأداء من قبل الموت . واما الصدقة والحج . فقد سقطا بالموت . لأن الميت اذ كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤدهما فهو آثم ، ولا يرفع عنه الاثم فعل غيره لهما عنه . واذا لم يكن قادرا عليهما حال حياته . فقد سقطا عنه . فمن يتطوع بأدائهما عنه ، فانما يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة . وذلك من قوله تعالى : « من استطاع » فى فرض الحج بقوله : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »

***

ونعود الى نص كلام ابن القيم . يقول : « قالوا : واما حديث « من مات وعليه صيام ، صام عنه وليه » فجوابه من وجوه : أحدها : ما قاله مالك فى موطئه ، قال : « لا يصوم احد عن أحد » قال : « وهو أمر مجمع عليه عندنا ، لا خلاف فيه » الثانى : ان ابن عباس رضى الله عنهما هو الذى روى حديث الصوم عن الميت . وقد روى عنه النسائى : اخبرنا محمد ابن عبد الأعلى ، حدثنا يزيد ابن زريع ، حدثنا ايوب بن موسى عن عطاء ابن أبى رباح عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « لا يصلى احد عن أحد » (ولا يصوم أحد عن احد) الثالث : انه حديث اختلف فى اسناده . هكذا قال صاحب المفهم فى شرح مسلم . الرابع : انه معارض بنص القرآن ، كما تقدم من قوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » الخامس : انه معارض بما رواه النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال : « لا يصلى أحد عن احد ، ولا يصوم أحد عن أحد ، ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدا من حنطة » السادس : انه معارض بحديث محمد بن

عبد الرحمن بن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ : « من مات وعليه صوم رمضان ، يطعم عنه » السابع : انه معارض بالقياس الجلى فى الصلاة والاسلام والتوبة ، فان أحدا لا يفعلها عن أحد .

قال الشافعى فيما تكلم به على خبر ابن عباس : لم يسم ابن عباس ، ما كان نذر ام سعد . فاحتمل أن يكون نذر حج أو عمرة أو صدقة ، فأمره بقضائه عنها . فأما من نذر صلاة أو صياما ثم مات ، فانه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . ثم قال : فان قيل : أفروى عن رسول الله صلى الله وآله وسلم أمره أحد أن يصوم عن أحد ؟ قيل : نعم . روى ابن عباس رضى الله عنهما ، عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فان قيل : فلم لا تأخذ به ؟ قيل : حديث الزهرى عن عبيد الله ، عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نذرا ، ولم يسمه ، مع حفظ الزهرى ، وطول مجالسة عبيد الله ، لابن عباس . فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بغير ما فى حديث عبيد الله أشبه ان لا يكون محفوظا .

فان قيل : فتعرف الرجل الذى جاء بهذا الحديث فغلط عن ابن عباس . قيل : نعم . روى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس أنه قال لابن الزبير : ان الزبير حل من متعة الحج . فروى هذا عن ابن عباس أنها متعة للنساء . وهذا غلط فاحش .

فهذا الجواب عن فعل الصوم . واما فعل الحج ، فانما يصل منـــه ثواب الانفاق . واما افعال المناسك ، فهى كأفعال الصلاة ، انما تقع (له) فاعلها » أ. هـ.

ونعلق على كلام الشـــافعى فنقول : ان النذر يلزم الوفاء به مثل الفرض . ولو أن الانسان قد مات قبل الوفاء به . فانه لا يؤديه أحد عنه بالنيابة . كما لا تؤدى الفروض بالنيابة . وقوله أنه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . هو قول يفرق بـــه بين اركان الاسلام بدون دليل على التفرقة . والأحاديث مختلفة فى هذا الباب ومتعارضة وفتاوى الصـــحابة الذين نسبت اليهم هذه الأحاديث مخالفة لها . فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت ، هـــو نفسه قد نسب اليه أن لا يصوم احد عن احد ، وافتى فى صوم رمضان أن

لا يصوم أحد عن أحد ، والمفتي في النذر أن يصام عنه . وهذا قد حكاه ابن القيم وأعرض عنه . والشافعي نفسه قد غلط الراوي عن ابن عباس . ولأن هذه المسألة من المسائل الاعتقادية ، لا ينبغي أن يكون الاختلاف حولها بأحاديث . هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض ، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم . بل ينبغي تقريرها بأدلة القرآن وحـده وبالسنة التي توافقه . فان كل امرىء بما كسب رهين .

***

وقال ابن القيم : أين مستقر الأرواح ما بين الموت الى يوم القيامة ؟ هل هي في السماء أم في الأرض ؟ وهل هي في الجنة أم لا ؟ وهل تودع في أجسـاد غير أجسادها ، التي كانت فيها ، فتنعم وتعذب فيها أم تكون مجردة ؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها . وهي انما تتلقى من السمع فقط .

وذكر الاختلاف على أكثر من عشرين رأيا . ومن فمه ندينه . انه قال : « وهي انما تتلقى من السمع فقط » فأين السمع وقد أوصـل الاختلاف الى ما اوصله ؟ وانه لو عقل المحكم ، ورد المتشابه اليه لرد الاختلاف عـلى أصحابه . والمحكم هو : « كل نفس ذائقة الموت . وانما توفون أجوركم يوم القيامة . فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز » هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد . ويثبت ان الروح والجسد يحصلان معا على أجورهما يوم القيامة . وقد اثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شيء ، ورد الروح اليه في قوله تعالى : « انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له : كن . فيكون » وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح في العالم من بعد الموت . لا وجود لها بأفنية الجنة على ابوابها ولا وجود لها على أفنية القبور ، ولا وجود لها بالجابية ، أو ببئر زمزم ، أو ببرهوت، وهو بئر بحضرموت — والجابية قرية من قرى دمشق في شمال حوران — وقد قال قوم : ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزيدوا على ذلك . وعلق عليهم ابن القيم بقوله : انهم تأدبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » ونعلق نحن عليهم بانهم عوام . لأن العامي هو من لا يعرف المحكم والمتشابه . ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع في الغلط . والراسخون في العلم يقولون : هم أحياء بمعنى سيصـــيرون في الآخرة أحياء . وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

.. ..

الوقوع ، لأن المدة من الموت الى القيامة قصيرة لا يحس بها المرء .

***

وابن القيم نقل كلام القائلين بأن روح الميت تفنى بفناء الجسد ولا تظهر الا في يوم القيامة مع الجسد هكذا : « وأما قول من قال : مستقرها العدم المحض . فهذا قول من قال : انها عرض من أعراض البدن . وهذا قول ابن الباقلاني ومن تبعه . وكذلك قال أبو الهذيل العلاف : النفس عرض من الأعراض . ولم يعينه بأنه الحياة ، كما عينه ابن الباقلاني . ثم قال : هي عرض كسائر اعراض للجسم . وهؤلاء عندهم أن الجسم اذا مات ، عدمت روحه — كما تقدم — وسائر أعراضه المشروطة بالحياة . ومنهم من يقول : ان العرض لا يبقى زمانين ، كما يقوله اكثر الأشعرية . ومن قولهم : ان روح الانسان الآن هي غير روحه قبل . وهو لا ينفك يحدث له روح . ثم تتغير . ثم روح ، ثم تتغير . هكذا ابدا ... الخ »

***

وقد نقد المتصوف شيخنا ابن القيم يرحمه الله — ونعما فعل — ولكنه في كلامه عن روح الميت ، قد قال كلاما يفيد المتصوفة في رد النقد ، ففي كتابه الروح يقول : « وقد دل على التقاء ارواح الأحياء والأموات : ان الحي يرى الميت في منامه فيستخبره ويخبره الميت بما لا يعلم الحي ، فيصادف خبره كما أخبر في الماضي والمستقبل . وربما أخبره بمال دفنه الميت في مكان لم يعلم به سواه ، وربما أخبره بدين عليه ، وذكر له شواهده وادلته . وأبلغ من هذا : انه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه احد من العالمين . وأبلغ من هذا : انه يخبره : انك تأتينا الى وقت كذا وكذا ، فيكون كما أخبر ، وربما أخبره عن أمور يقطع الحي أنه لم يكن يعرفها غيره » أ. هـ

واستدل ابن القيم بقصص منامية . منها : « ولما ماتت « رابعة » رأتها امرأة من اصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس . وكانت كفنت في جبة وخمار من صوف . فقالت لها : ما فعلت الجبة التي كفنتك فيها وخمار الصوف ؟ قالت : والله انه نزع عني وابدلت به هذا الذي ترين علي وطويت أكفاني وختم عليها ورفعت في عليين ، ليكمل لي ثوابها يوم القيامة . قالت : فقلت لها : لهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا

عنئما رايت من كرامة الله لأوليائه ؟ فقلت لها : فما فعلت : « عبدة بنت أبي كلاب » ؟ فقالت : هيهات . هيهات . سبقتنا — والله — الى الدرجـات العلى . قالت : قلت : وبم وقد كنت عند الناس أعبد منها ؟ فقـالت : انها لم تكن تبالى على اى حال أصبحت من الدنيا أو أمست فقلت : فما فعل « ابو مالك » ؟ — تعنى ضيغما — فقلت : يزور الله مبارك وتعالى متى شاء ... الخ »

***

هذا كلام ابن القيم بنصه . وهو كلام المتصوفة أنفسهم . وقد اثبت به أن للأموات صلات بالأحياء . فلو أن متصوفا قال له : أتاني صـاحب هذه القبة في المنام وطلب مني أن اصلي ركعتين عند راسه وأن أدعو له . أو قال له في المنام : زرني ومعك كبش وانحره لزوار قبري . أو قال له : أنا زرت الله كثيرا ولو أردت أن أتوسط لك عنده لفعلت . فبماذا يرد ابن القيم على الصوفي قائل هذا ؟ وقد اثبت ابن القيم في أول كتابه الروح : ان كلام الأموات في الرؤى . لا يرد . وأن الميت اذا أتى في المنام الانسان وقال له : انى أوصى لفلان ، واصبح هذا الانسان واخبر أهل الميت بالوصية هذه ، فانه يجب عليهم امضاؤها . ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية في هذا الشأن : « وهذا محض الفقه » وانه لمخطىء في ما ذهب اليه . وهو قد ذهب الى تصديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة في قولها — وهو قول منام — أن أبا مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء . وذهب الى أن كلام الميت في الحلم ككلامه في اليقظة . ولا أدرى أين كان عقله وهـو يكتب هذا ؟ فلو أن حاكما راى في منامه أن رجلا وامراة — لم يموتا بعد — يزنيان ، فهل اذا قام من نومه يقيم عليهما الحد ؟ وهل اذا راى انسان نفسه مع امراة يضاجعها . فهل يصبح ويقول للحاكم : طهرني من الزنا ؟

ولو راى أسدا قد أتاه في الحلم ، فهل هذا الأسد هو نفسه الذى يعيش في الغابات ؟ انها صور تتراءى فقط .

***

ان الذى يقضى على المذهب الصوفي قضاء مبرما ، ويهد اركانه من الأساس : هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت — سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء — واثبات انها لا تتلاقى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء ، ولا تعرف شيئا مما يجرى في الدنيا . واثبات أنها ليست بجسم منفصل عن الجسد وروحه . سواء كان جسدا

ماديا او روحانيا . واثبات أن الميت لا ينتفع باى عمل من اعمال الأحياء التى يريدون اضافتها الى صحيفة الميت ، الا عملا عمله فى حياته وما يزال له أثر مفيد من بعد . كولد تسبب أبوه فى صلاحه . وما يزال الولد حيا . او علم علمه وما يزال اثره باقيا مفيدا او مسجد بناه وما يزال الناس ينتفعون به فى اقامة الصلاة وغيرها .

***

وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتمسوا لهعذرا فيها . ومنها فى « الروح » « وقال عاصم الجزرى : رأيت فى النوم كأنى لقيت بشر ابن الحارث . فقلت له : من اين يا أبا نصر ؟ قال : من عليين . قلت : فما فعل احمد بن حنبل ؟ قال : تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل يأكلان ويشربان . قلت له : وأنت ؟ قال : علم قلة رغبتى فى الطعام فاباحنى النظر اليه » أ. هـ

***

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه . هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث احاد وحكايات خرافية وحكايات منامية . منها قول ابن القيم فى كتابه : « الروح » كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتنغمس فيه ثلاثا . ففعل . فابصر » أ.هـ أما الحكايات فنترك الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث . فقد خرجت من الأدلة ، لكونها آحاد .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها . استدل ابن القيم فى روحه بما يلى :

الدليل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى اجل مسمى » فانه أخبر بتوفيها وامساكها وارسالها .

الرد عليه : هو أخبر . ولكن لم يخبر بانها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد . ومعنى التوفى . اما يكون بمعنى معرفتها

•• •• •• ••

حقها من الأجر ، واما ان يكون بمعنى الموت . ولأنه قال حين موتها . أى عاير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : انى معرفها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع ان التوفية فى القيامة لنحقق وعد الله ووعيده . والتى لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها ما لها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الجسد فى القبر وبافناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى اجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وابراهيم الذى وفى » — « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف اليهم أعمالهم فيها » — « فيوفيهم أجورهم » — « وليوفيهم أعمالهم » — « وما تنفقوا من خير يوف اليكم » — « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس ما كسبت » — « ووفيت كل نفس ما عملت » — « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » — « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » — « لا نكلف نفسا الا وسعها » — « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » — « أن تقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » — « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » — « واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها » — « أنه من قتل نفسا بغير نفس » — « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » « كما قتلت نفسا بالأمس » — « انى قتلت منهم نفسا »

فأنت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستأتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير الجسد وروحه . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا على افساد ثمر البستان .

الدليل الثاني : « ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت . والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا انفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة » وفيها اربعة ادلة : ١ — بسط الملائكة ايديهم لتناولها . ٢ — وصفها بالاخراج والخروج ٣ — الاخبار عن عذابها في ذلك اليوم ٤ — الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « اخرجوا أنفسكم » نص متشابه يحتمل معنيين . اولهما : اخراج الجسدوالروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان في بحر وادركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : لخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية اجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثاني يكون بسط اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجيء للروح وللجسد معا في الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجيء للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجيء : « وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء ، وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء احدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفي الأنفس بالليل ، وبعثها الى أجسادها بالنهار ، وبتوفي الملائكة له عند الموت .

الرد عليه : ليس في الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذي قلناه فيها يصح أن يقال في هذه الآيات . مع أن هذه الايات لا تخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه باعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط . وليس بروح زائدة .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

الرد عليه : النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه فى الدنيا ، أى المستسلم لأمره ، المطمئن بعدله ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطمئنة . ثم اختلاف السلف — كما نقل ابن القيم — دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة هى المنفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد — فيكون النعيم للروح وليس للجسد — وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصرحون بالبعث الروحانى فقط .

أى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن أرواح المؤمنين تفتح لهم ابواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لا تفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك وافتح لى أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا فى ارواح مفارقة لأجسادها .

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .

أما آية الشهداء وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكانى ، لاستحالته ، وانما المعنى : سيصيرون فى الآخرة أحياء .

=

الثانى : ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا ، عجزت فى تلك الحالة عن ادراك شىء آخر . والقوة الناطقة اذا أدركت شيئا ، صارت عند ذلك أقوى على ادراك سائر الأشياء .

الثالث : ان القوى الحساسة يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية . والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية ، لم تعرض لها الأغلاط بهذا السبب ، فبان بهذا : أن ادراك النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية . **وأما أن مدركات النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية** : فلأن مدركات النفس الناطقة هى ذات واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه ، وكيفية تأثيره فى تكوين العالم الروحانى والعالم الجسمانى . ومن مدركات النفس الناطقة : الملائكة المقربون (على) اختلاف (١٤) درجاتهم ومراتبهم . **وأما مدركات القوى الحساسة** : فهى الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم أنه لا نسبة فى الشرف بين هاتين الدرجتين .

واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم ، وجب القطع بأنه كلما كان الادراك أكمل وكان المدرك أشرف ، تكون اللذة أقوى وأعلى . ولما ثبت أن ادراك النفس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الادراكات ، وثبت أن الحق سبحانه أشرف الموجودات ، لزم أن يقال : اللذة الحاصلة بادراك جلال الله ، تكون أقوى اللذات واعلاها (١٥)

***

=

وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى .

وهى آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية فى القيامة ومنعها فى القبر للشهيد وغيره .

(١٤) واختلاف : ص (١٥) واعلا لها : ص

قال الشيخ : « واذا لم تلتذ النفسنا بذلك او التذت لذة يسيرة ، فذلك للشواغل البدنية التى هى كالأمراض ولبعد المناسبة لغرق النفس فى الطبيعة ، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو ، ويتأذون . فاذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو ، وظهر التألم بالمر . وهذا ايضا كالخدر الذى لا يحس بالم ولا لذة ، وكالذى به « بوليموس » فانه جائع ولا يحس بالم الجوع ، فاذا زال العائق اشتد به احساسه »

التفسير : لسائل أن يسأل فيقول : ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة ، فنحن فى هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية فلم لا تحصل هذه اللذة ؟ واجاب عنه : بأن المقتضى للذة قائم الا أن اللذة لم تحصل (١٦) لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر ، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه ، لاجل قيام المانع . **ثم ضرب لهذا امثلة :**

اولها : المريض الذى يتأذى بذوق الحلو ، فادراك الحلاوة موجب للذة ، الا انه لم تحصل اللذة ههنا ، لأن الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر .

وثانيها : ان العضو الخدر اذا احترق بالنار ، فانه لا يحس بالألم ، مع أن المقتضى للألم قائم ، الا انه لم يحصل الاحساس . فاذا زال هذا العاق حصل الاحساس الشديد .

وثالثها : المرض المسمى « بوليموس » وهو الانسان الذى يختل مزاج معدته ، فلا يحس بالجوع البتة . فان المقتضى لألم الجوع قائم . وهو تحلل الأجزاء البدنية ، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الاحساس ، فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس . فكذا هنا .

---

(١٦) هى تحصل عقب الصلاة بالذات وعقب كل فعل حسن خالى من الرياء .

ولقائل ان يقول : السؤالات على هذه الحجة كثيرة ، ذكرناها فى كتاب « الملخص » ونكتفى هنا بالقليل منه . فنقول :

أتقولون : أن هذا الادراك عين هذه اللذة ، أو تقولون : هذا الادراك يوجب هذه اللذة ؟ والأول باطل ، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت ، فوجب أن لا يكون الادراك هو عين اللذة . والقدر الذى ذكرتموه — وهو قيام المانع — هو فى هذا المقام باطل ، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما ، الا ان المانع يمنعه من ايجاب هذا الأثر . وهذا معقول . وأما أن يقال : ان الشىء يكون حاصلا ، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا . فهذا لا يقوله عاقل . فثبت : أن هذا القدر انما يتم اذا عرفتم أن هذا الادراك ليس عين اللذة ، بل هو أمر يوجب اللذة .

الا أنا نقول : على هذا التقدير يسقط هذا الدليل . وبيانه من وجهين :

الأول : ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات . والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام ، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجبة للذة ، كون الادراكات العقلية موجبة للذة .

الثانى : هب أن الادراكات العقلية موجبة للذة ، لكن كون المقتضى موجبا لأثره ، يكون موقوفا على شرط . فلم لا يجوز أن يقال : كون الادراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الآلات البدنية . وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط ، فلا جرم لم يحصل المشروط ؟

والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب : ان يقال : الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته . واذا كان كذلك لزم أن يقال : ان الشىء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبوبية . وأكمل الأشياء هو الحق — سبحانه — فكان هو أولى بالمحبوبية . وادراك المحبوب من حيث هو محبوب ، يوجب

اللذة . ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق ــ سبحانه وتعالى ــ اكمل من ادراك القوى الجسمانية لمدركاتها ، وكان الحق سبحانه اكمل الموجودات ، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه أكمل من سائر اللذات .

والسؤالات اللذان ذكرناهما ــ وان كان يتخيل بقاؤهما على هــذه الطريقة ــ يمكن (١٧) الجــواب عنهما بوجــوه لا يمكن ذكرها فى تلك الطريقة .

المسألة الثالثة

فى

اثبات الشقاوة الروحانية

قال الشيخ : « وكذلك فقد النفس الناطقة للاحظة كماله من مؤلمات جوهرها ، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلمتها ، اذا كانت تــدرك الفقد »

التفسير : لما بين فيما ســـبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العظيمة قال فى هــذا الموضـــع : ان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها . وهذا اعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتا للشىء بنفسه . وانه باطل .

وأما قوله : اذا كانت تدرك الفقد فاعلم : أن هذا كالاعتراف بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلقا ، بل انما يوجب الألم اذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان . وتقريره : أن المعرفة كمال النفس الناطقة فــاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها ، فقد حصل العلم بفقدان الكمال ، وقد حصل الم الروح . والدليل عليه : أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال فى تقريره هذا الموضع .
الباطلة : هى المتألمة .

---

(١٧) لكنه يمكن : ص

ولقائل ان يقول : انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة غير متألمة . وانما الذى تدعونه (هو) أن النفس الموصوفة بالعقائد

فنقول : هذه النفس بعد المفارقة اما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم . فان علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبق تلك العقائد ، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا ، لم يبق ذلك الاعتقاد . واما ان لم تعلم كونها مخطئة فى تلك للعقائد الحقة ، لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقائد الحقة ، فوجب أن لا يحصل لها تألم بسبب فقدان العقائد الحقة .

***

قال الشيخ : « لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بالم هذا الفقدان ، او تألم وجود مضاد للحق . مثل ما نجد من الألم بذوق صاد الحق . فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجب وعظم الم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الالتذاذ بالحلو او بالمر »

التفسير : السؤال الذى ذكره فى اللذة العقلية ، اعاده فى الألم العقلى . وهو أنه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة ، لوجب هذا الألم الشديد . فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم ؟ وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب . وهو : أن المقتضى للألم قائم الا أنه لم يحصل الألم ، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الاحساس بذلك . وتقريره : عين ما تقدم فى ذلك الموضع .

المسألة الرابعة (١)

فى

ضبط المعرفة التى بها تكمل السعادة الانسانية

وهى آخر الكتاب .

قال الشيخ : « هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ـ

---

(١) السابعة : ص

ووقف النظر على جلال الحق الأول ، ومطالعته مطالعة عقلية . والاطلاع على ان الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها . وهى مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية . والحق ولى تسهيل سبيلنا اليها . انه سميع مجيب »

التفسير : الانسان يشارك النبات والحيوان بأكله وشربه ودفاعه ، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء . ويمتاز عنهما بأسرهما فى كونه عارفا بحقائق الأشياء محيطا بها مطلعا عليها . وبداهة العقول السليمة شاهدة بأن الانسان أشرف من الجمادات والنباتات وسائر الحيوانات . فاذا كان هو أشرف من غيره بكونه انسانا وهو أنه انما كان انسانا بهذه المعرفة ، وجب أن يكون هذا العرفان أشرف مما عداه . واذا ثبت هذا فنقول : اما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئى فخسيسة . لأن احوال هذه الجسمانيات زائلة ، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلا . والكمال الذى يكون على شرف الزوال خسيس . **وايضا** : شرف العلم بشرف المعلوم . وكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف . والحق سبحانه أشرف المعلومات ، فتكون معرفته أشرف المعارف . الا أن هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات الى ما سواها . فأما اذا التفتت الى ما سواها ضعفت تلك المعارف الالهية فى الجلال والاشراق واللمعان . وهذه الأحوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة والامتحان . واذا عرفت ذلك ثبت : أن أول مراتب السعادة الانسانية (هو) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس .

واما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها : فهو وقف النظر الى جلال الحق الأول ومطالعته مطالعة عقلية ، مبراة عن امتزاج احكام الوهم والخيال . والمراد من قولهم : وقف النظر على جلال الحق الأول : أنه ثبت ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه ، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه الا السلوب والاضافات . أما السلوب فاليها الاشارة بقوله فالجلال . وأما الاضافة فاليها الاشارة بقوله : والاطلاع .

على ان الكل من قبله . وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قدسية الجوهر ، نورانية العنصر ، بسبب عرفانها للجلال والاكرام .

ونعم ما فعل هنا ، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ، ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم . حسب قال : « يتبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام (١٨) »

ثم انه لما (أراد أن) يبين انه العلم الذى يوجب السعادة قال : وليكون صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة ، يلحظها . وهى مشاهدة لذات الأحد الحق من غير فتور . والانقطاع مشاهدة عقلية .

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة . ولما ذكر ذلك ختم الكلام بقوله : والحق ولى لتسهيل سبيلنا اليه . انه سميع مجيب .

***

قال الشارح : (ويجب) ان نختم الكتاب بدعاء مأثور عن بعض الصالحين (وهو) ذو النون المصرى — رضى الله عنه — ; وهو) : « الهى سرى لك مكشوف . وأنا اليك ملهوف . اذا أوحشنى الذنب ، آنسنى ذكرك . علما بأن ازمة الأمور بيدك ، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك . الهى من اولى بالتقصير منى . وقد جعلتنى بالذل ضعيفا . ومن أولى بالعفو منك . وعلمك فى سابق أمرك فى محيط اطاعتك باذنك . والمنة لك على . وعصيتك بعلمك . والحجة لك على . فاسالك بوجود رحمتك ، وانقطاع حجتى . وبفقرى اليك وغنائك عنى : أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين ، وأن لا تجعلنى من الهالكين ، يا اكرم الأكرمين ، ويا ارحم الراحمين »

***

تم الكتاب . والحمد لله رب العالمين ، والسلام على الملائكة الكرام المقربين ، حمدا دائما الى دهر الداهرين .

---

(١٨) الرحمن ٧٨

نجز من تعليقة العبد الفقير الى الله تعالى « يوسف بن ابراهيم بن أبى الكرم » التكريتى بيرطلى . من بلد « الموصل » فى شهر صفر من سنة خمس وسبعين وسبعمائة للهجرة ، لنفسه ، حامدا الله تعالى على سبوغ نعمائه ، وجزيل عطائه .

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة ألف وتسعمائة وثمانين . الموافق الثانى من رجب سنة ألف واربعمائة من من الهجرة . فى مدينة الرياض .

محققه الراجي

محمد حجازي أحمد علي السقا

بمعهد القاهرة الديني الثانوي الأزهري

فهرس

فهرس الجزء الثالث من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الموضـــــوع	الصفحة